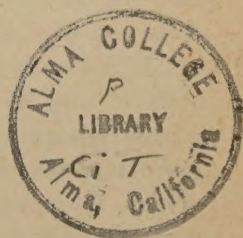


LA CIENCIA TOMISTA

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL
DE LOS
DOMINICOS ESPAÑOLES



Año XXXVIII.—Tomo LXXII.—Enero a Junio de 1947

SALAMANCA
SAN ESTEBAN (APARTADO 17)

1 9 4 7

28483

AL MAESTRO FRANCISCO DE VITORIA EN EL CUARTO CENTENARIO DE SU MUERTE

Repetidas veces desde su aparición se ha ocupado esta revista de la insigne figura, escritos y doctrina del Maestro Vitoria. Ello ha contribuido no poco a darle a conocer y a que al cumplirse el cuarto Centenario de su muerte el mundo culto en congresos, cursillos y solemnidades académicas le rindiera sentido homenaje de adhesión.

Nuestra revista se considera obligada a algo más. Por eso en los afanes ininterrumpidos que supone su sostenimiento, hemos proyectado dedicarle un número especial en que tomasen parte, además de los redactores que en otras ocasiones han dilucidado en ella temas vitorianos, otros admiradores del gran teólogo y jurista salmantino.

El resultado de esta concentración de fuerzas es sin duda inferior a lo que Vitoria merece y ciertamente a lo que nuestra legítima ambición hubiera deseado. Pero aun así, dentro de lo difícil que resulta desarrollar puntos en que la documentación escasea y los ensayos son todavía muy deficientes, hemos aportado nuestro granito de arena sobre tres aspectos capitales que ofrece el ideario del Restaurador de nuestra teología, a saber: el aspecto propiamente teológico en general y de algunos puntos particulares; el aspecto ético-jurídico especialmente en sus aplicaciones al Derecho natural, de gentes e internacional, y el referente a la decisiva influencia de Vitoria en la Colonización hispano-americana, hecho hoy perfectamente comprobado, que tanto contribuye a enaltecer la misión providencial de España en la historia de los pueblos.

Que este homenaje sirva de estímulo para seguir explotando la rica veta de escritos y doctrina del gran Maestro, gloria perenne del Mundo hispano, donde por revivir hoy más que nunca sus generosos sentimientos, encuentra también sus más fieles intérpretes.

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

ENERO-MARZO DE 1947.—NUMERO 223

Orientación humanística de la teología vitoriana

Como la palabra “humanismo” tiene un sentido tan vario en los autores —y otro tanto sucede con el término “renacimiento”— es preciso fijar ante todo la acepción en que la tomamos al presente.

Tratándose de Vitoria no podemos limitar su alcance a la forma literaria, como se entiende de ordinario; ni aun al espíritu crítico, a la elaboración científica, llegando hasta los principios del conocimiento. El humanismo vitoriano, sin prescindir de eso, va aún más allá alcanzando a las ideas, a la doctrina, para convertirla en norma y vida del hombre, de la sociedad en las diversas circunstancias en que puede encontrarse. Es, pues, un humanismo integral, casi se puede decir un superhumanismo, ya que por desenvolverse en el orden teológico, entran en él elementos de origen superior y tiende a conducir al hombre a su fin supremo que es la bienaventuranza sobrenatural.

Estamos por consiguiente muy lejos del renacimiento paganzante italiano, lejos también del humanismo racionalista germánico precursor de Lutero. Ambos implicaban la reprobación sistemática de todo lo medieval, para retroceder uno o dos milenios, lo que no puede concebirse en Vitoria sin negar su propia obra. Este no es propiamente un teólogo medieval, pero en sus manos la teología del medievo evoluciona hasta lograr un florecimiento del viejo tronco. Si algo faltaba al renacimiento español pletórico de vida que se refleja en todas las manifestaciones del arte y del pensamiento en el reinado de los Reyes Católicos, eso precisamente vino a otorgárselo el maestro Vitoria. Veámoslo brevemente.

El humanismo en la teología vitoriana consta de tres elementos, que conviene estudiar por separado, a saber: forma, método y contenido ideológico.

La forma, que para algunos es el summum de sus aspiraciones, viene a resultar parte muy secundaria en Vitoria. Y no porque estuviese incapacitado para rendirle culto, cuando nos consta todo lo contrario, por ser “muy leído en letras de humanidad”, según atestigua su amigo el Comendador Griego, y por haberse familiarizado desde niño con los mejores clásicos en forma tal, que otro de sus íntimos, el profesor Juan Vaseo, se atreve a afirmar resueltamente que durante muchos años no hubo en España hombre más docto en todo género de buenas letras y de humanidad. “Illud certe sine scrupulo mihi videor affirmare posse, neminem fuisse multis annis tota Hispania omnium bonarum artium ac totius humanitatis doctiorem” (1).

Pero la forma literaria no debe preocupar gran cosa a quien como Vitoria perseguía ideales más altos. El estilo en él, sin ser estudiado, resulta vivo, movido, insinuante. A través del pálido reflejo de sus lecturas y relecciones, imperfectamente conservadas, podemos vislumbrar, al mismo tiempo que la naturalidad y dominio de la palabra, una inteligencia privilegiada que sabe dar claridad a las cosas, estereotipándolas en frases talladas y a veces en refranes maravillosamente aplicados, lo cual supone una rara prontitud de memoria, como la tenía él según asegura el mismo Vaseo. Y eso que la letra muerta y el pensamiento con frecuencia desvanecido en las publicaciones póstumas, únicas que nos quedan, sólo han conservado una parte del interés y amenidad de su palabra hablada; pues “tenía —como escribe el cronista Juan de la Cruz— polida lengua latina y muy suave y casto estilo” (2).

Aunque a él, por tratarse de un superdotado, le bastaba la naturalidad para dar encanto a cuanto decía, a los demás recomendaba que cuidasen la forma, *orationis cultum*, de que habla Melchor Cano, evitando el estilo bárbaro y pe-

(1) J. VASAEUS BURGENSIS, *Hispaniarum chronicon*, en «España ilustrata», t. I (Antuërpiae, 1603), p. 585.

(2) J. DE LA CRUZ, *Crónica de la Orden de Predicadores*, Lisboa, 1567, lib. V, cap. 15.

destre de muchos escolásticos. Y esa naturalidad, dentro de cierto esmero, era harto más necesaria entonces en materias didácticas, cuanto que algunos humanistas al escribir libros científicos empleaban un estilo tan extraño, que para entenderlos había que hacer un esfuerzo, adivinando lo que querían decir. Así refiere el maestro Pedro Ciruelo en el prólogo de sus Comentarios al tratado *De Sphaera* de Sacro Bosco (Compluti, 1526), que cuando él enseñaba matemáticas en París al propio tiempo que estudiaba teología para poder sufragar los gastos de su manutención, varios escolares le rogaron que escribiese dichos comentarios en estilo llano, porque los que había publicado el Estapulense les costaba mucho trabajo entenderlos por su estilo rebuscado. En esto como en todo la virtud está en el medio, no olvidándose del *ne quid nimis*, que Vitoria tantas veces debió recordar a sus alumnos.

A la naturalidad y gracia en el decir, añadía este maestro otras condiciones preciosas que encarece su amigo Clenardo, a saber: el orden y adecuada distribución de los distintos miembros que frecuentemente resultan del análisis a que los escolásticos suelen someter las cuestiones que van dilucidando, y la habilidad en desentrañar los corolarios implícitos en las conclusiones. "*Dictu mirum quam scribat nervose, quam apte partiatur, quam colligat acute, et tamen omnia jucunditatis plena*" (3). Vitoria sin pretender emular a los maestros del humanismo, logró asimilarse lo mejor que en ellos podemos admirar, evitando sus inconvenientes.

El método, segundo elemento del humanismo en la teología vitoriana, tiene mayor alcance. Los anteriores escolásticos habían abusado en este punto más aún que en el anterior, pecando por diversos estilos. Unos, después de haber sembrado el desprestigio en torno a la razón para conocer verdades suprasensibles, reducían la argumentación escolástica a puro raciocinio, hilvanando silogismo tras silogismo, de modo que la teología venía a resultar un ejercicio de dialéc-

(3) N. CLENARDUS, *Epistolarum libri duo*, ed. Antuerpiae, 1566, p. 133.

tica. Otros al dilucidar cuestiones arduas y de transcendencia, comenzaban por establecer como base un texto de la Glosa, edificando luego fanáticamente sobre él toda la trama de la conclusión teológica.

Contra ambos modos de proceder propugna Vitoria ante todo el recurso a las fuentes de la revelación y a sus autorizados intérpretes, porque tratándose de ese orden de conocimientos, la razón y el discurso, por ser humanos, han de subordinarse a lo que enseña una autoridad superior. Aunque así el raciocinio tiene de sobra en qué ejercitarse dentro de su propia esfera, cultivando una serie de disciplinas auxiliares imprescindibles para alcanzar en toda su pureza e integridad el dato de la revelación y la exposición del mismo hecha por nuestros mayores. Por lo demás, en el campo propiamente teológico, la dialéctica, en que fácilmente se desliza lo sofisticado y subjetivo, debe emplearse con moderación y siempre sin perder de vista el testimonio básico de autoridad.

Tocamos aquí un punto, el de la argumentación teológica, en que Vitoria, a través del mejor de sus discípulos, Melchor Cano, nos ha transmitido un cuerpo de doctrina de transcendental influencia en la historia de la teología. Y aunque soberanamente expuesto por el alumno, en el preámbulo mismo del libro duodécimo de su tratado *De locis theologicis*, el cual versa sobre la aplicación de los lugares teológicos, recuerda Melchor Cano que si en la doctrina y modo de exponerla hay algo que merezca aprobación, se lo debe al maestro, guía incomparable en la materia, cuyos preceptos y advertencias ha procurado tener muy presentes. Es verdad que ambos se basan en Santo Tomás, maestro supremo de la escuela; pero Vitoria fué el primero en desentrañar la virtualidad encerrada en las enseñanzas del Santo, y su discípulo quien logró fijarlas definitivamente, de forma que aun no ha sido superada.

Y ¿qué nos dice concretamente el taranconense sobre las normas que se deben guardar en la argumentación teológica para dar a la razón el valor que le corresponde, sin quitar ni añadir más de lo justo, y para no desnaturalizar la

fuerza del testimonio escriturario, eclesiástico o patristico?

En diversas ocasiones se ocupa Cano del método teológico en sus relaciones con la razón, sobre todo en el libro octavo al tratar de la autoridad de los doctores escolásticos, y en el noveno que versa acerca del valor de la filosofía y demás ciencias humanas en la argumentación teológica.

En el libro octavo comienza entablando una lucha franca con los luteranos y sus cómplices, por haber éstos anatematizado y ridiculizado el empleo de la teología escolástica en la exposición de la verdad revelada, pasando luego a desechar también a los grandes doctores de la edad patristica y aun los concilios celebrados en su tiempo, a fin de quedarse con el solo texto bíblico, y éste incompleto e interpretado según el sentido de cada uno, es decir, el *libre examen*.

No vamos a corearles —prosigue Cano— aplaudiendo ese vejamen de la escuela en cuyas filas venimos militando desde la primera edad. Pero tampoco se olvide que nos referimos a la escuela que reconoce por fundamento el sagrado texto. Porque si solo se apoya en la autoridad de ciertos maestros, es muy deleznable y misera; y más misera aun si, descartada la escritura, se entretiene en filosofar con silogismos retorcidos sobre las cosas divinas y humanas. Ha habido es verdad en la escuela algunos de estos pseudoteólogos que despachan las cuestiones más altas de la teología con frívolos argumentos, sacando a luz comentarios que no tienen más valor que los cuentos de viejas. En ellos rara vez aparece el testimonio bíblico, ninguna mención se hace de los concilios, nada hay que tenga sabor a santos padres ni aun a la grave y sana filosofía, todo lo cual está suplantado por entretenimientos pueriles. A pesar de ello, se llaman teólogos escolásticos, cuando ni son escolásticos, ni teólogos, quienes han introducido en la escuela las heces de los sofismas, provocando a risa a los doctos y a desprecio a los sensatos. Teólogo escolástico es aquel que sabe disertar sobre Dios y las cosas divinas **competentemente**, con prudencia y conocimiento de las sagradas letras y demás instituciones que las declaran en la Iglesia.

Hubo también en la escuela —continúa este autor— otros

que parecían nacidos para fomentar contiendas, los cuales no quedan satisfechos mientras no han descartado uno por uno a todos los doctores, preocupándose más de acabar con el adversario que de investigar la verdad. De éstos hay muchos en la Iglesia, disputadores obstinados, nacidos para sembrar discordias. Pero la falta no se ha de atribuir a la escuela, sino a los depravados modos de proceder de algunos de sus miembros. Porque afortunadamente en la escuela hubo también muchos que sin incurrir en tales defectos, trataron con gravedad y modestia las materias teológicas. Y no es justo éxtender a todos la infamia de unos pocos. "Propter paucorum vitia non est omnium corona traducenda" (4).

Al principio del libro noveno vuelve nuestro autor a enfrentarse con la plaga de sofistas metidos a teólogos, causantes en gran parte durante los dos siglos anteriores de la esterilidad de la teología, de su desnaturalización y del desprestigio en que había caído entre los profanos. Y ¿qué extraño es, cuando al sofista ni le preocupa ni le interesa la teología, contentándose con el humo de la misma?

Aun la dialéctica, si bien es necesaria para la argumentación teológica, debe emplearse en forma moderada, para no desvirtuar con ratiocinios humanos la fuerza que emana del testimonio divino. Porque si queremos tener verdadera y legítima teología, debemos hacerla derivar de la fe, donde radican los principios de la ciencia sagrada. La teología, por tanto, ha de basarse en la escritura y en la tradición, dando amplia cabida para su acertada inteligencia al estudio de los antiguos concilios, decretos pontificios y enseñanzas patristicas (5).

En estas páginas de contenido denso en que el discípulo, al propio tiempo que sale por los fueros de la auténtica teología escolástica, va perfilando las normas de método a que ha de acomodarse la labor del teólogo para corresponder

(4) M. CANUS, *De locis theologicis*, lib. VIII, cap. I.

(5) Id. ib., lib. IX, cap. I.

dignamente a su alta misión, tenemos indudablemente un eco de lo que el maestro enseñó, y sobre todo practicó, durante su profesorado salmantino.

En varias ocasiones debió tocar éste el tema de los lugares teológicos, que Melchor Cano encuadra en su exposición del artículo octavo, cuestión primera de la primera parte de la Suma (6). Y aunque el autor de los *Loci*s nunca escuchó de labios de Vitoria la exposición de ese artículo, por haber ingresado en el colegio de San Gregorio por octubre de 1531, precisamente días antes de que el maestro comenzase la expresada materia por primera vez en Salamanca, es indudable que no tardó en hacerse con dicha explicación, y aun con la segunda lectura de esa misma parte, que corresponde al curso de 1539-40. De esta segunda quedan aún diversos códices, entre los cuales sobresalen el de Santander y el de nuestro Seminario Conciliar. Ello nos permite ponernos más en contacto con el pensamiento del maestro, comprobando su identidad sustancial con el reproducido por el aventajado alumno, y que ambos lo infieren de Santo Tomás.

En efecto, el Angélico, en la respuesta al segundo argumento del citado artículo octavo, advierte que es propio de la doctrina sagrada servirse del argumento de autoridad. Pero eso no impide que se sirva también de argumentos de razón, como lo hace la misma escritura, porque la gracia no destruye a la naturaleza. En cuanto a la autoridad de los doctores de la Iglesia, añade, solo proporciona argumento probable.

Y comenta Vitoria según el manuscrito de Santander: Debe hacerse resaltar esta solución en que el Santo enseña que en teología es muy propio argumentar por la autoridad de la sagrada escritura. Contra lo cual se falta en nuestros tiempos tanto en las disputas escolásticas como en los libros, "quia jam non admittitur auctoritas, sed statim ad rationem tendunt omnes et rationibus arguunt, maxime isti juniones nominales". Santo Tomás, San Buenaventura y el

(6) Salamanca, Biblioteca Universitaria, Ms. 58.

Alense arguyen principalmente por la autoridad de la escritura.

Advierte en segundo lugar el Angélico que el argumento tomado de la autoridad humana es infirmísimo. "*In quo a multis erratum est, putantibus tenendum esse tamquam evangelium dictum a Sancto Thoma aut a Scoto*".

En tercer lugar observa el Santo que también puede emplearse el argumento de razón, porque las ciencias humanas proceden de Dios como la escritura. "*In quo erratum est a novis haereticis, qui non admittunt nisi argumentum per locum ab auctoritate. Quod audio receptum in quibusdam universitatibus, et maximum est vitium*". Por tanto puede emplearse modestamente el argumento de razón, no para probar las cosas de fe, sino para mostrar que son conformes a la razón, según lo hicieron los santos.

Y tanto los testimonios de la escritura como los argumentos de razón deben aducirse con sobriedad, conforme al estilo de los doctores griegos y aun de los antiguos latinos, Agustín, Ambrosio, Jerónimo, los cuales en esto deben ser preferidos a los posteriores, como Gregorio y Bernardo, que acostumbra empalmar unos textos con otros. No así San Pablo, quien aduciendo algunos testimonios del antiguo testamento, los sazonaba con otros razonamientos. "*Et impium et haereticum est dicere, ut isti novi dicunt haeretici, quod daemonicum est opus rationibus naturalibus et philosophorum uti in theologia, quia donum Dei est lumen naturale*".

"*Secundum locum debent tenere in theologicis disputationibus auctoritates sanctorum*", las cuales lo mismo que las de los doctores deben aducirse y ser recibidas con reverencia. Y aunque sería temerario apartarse de ellas sin mayor motivo o razón evidente, no es herético, como advierte Santo Tomás. Y conviene que lo tengan en cuenta los inquisidores, los cuales en cuanto oyen que uno se aparta de San Agustín o San Jerónimo, le tienen por hereje; "que lo saben bien hacer —añade el código del Seminario— *parum scientes de sacra theologia*" (7).

(7) Santander, Biblioteca de Menéndez Pelayo, Ms. 18.

Como se ve, tanto en Melchor Cano como en Vitoria, al comentar a Santo Tomás, aparecen censurados los mismos vicios personificándolos en los mismos autores, esto es, los dialécticos empedernidos y los herejes luteranos. Para que la teología no pierda su carácter de ciencia sobrenatural, que se apoya en los principios de la fe, ni se paralice el progreso que le ha de venir del esfuerzo humano al desentrañar esos principios mediante el discurso y un conocimiento más profundo de la revelación, era preciso fijar la metodología de la argumentación teológica, obra delineada por Vitoria y llevada a su pleno desarrollo por Cano. De ellos arranca una nueva era para la teología al reincardinarla en sus legítimas bases, dando a éstas toda la importancia que tienen y reduciendo a segundo plano la labor humana de articulación y esclarecimiento. No se trata de introducir un nuevo elemento en la dinámica de la escuela, pues eso sería suponer que la teología anterior no fué verdadera teología. Se trata únicamente de restaurar, de devolver a los principios teológicos toda la virtud que les corresponde y que había ido como esfumándose entre la hojarasca del raciocinio huero.

Nunca fué más necesaria esa labor que en tiempo de Vitoria cuando, frente a la herejía que ridiculizaba a los escolásticos y negaba la razón de ser de la teología, ellos, en lugar de poder replicar con argumentos adecuados, no disponían más que de largas cañaveras, esto es, de argumentos sofisticados, como lamenta Melchor Cano. El luteranismo fué pues ocasión de que en la teología se realizase esta restauración, siendo Vitoria de los primeros en comprender esa necesidad y el más afortunado propulsor de lo que hoy llamamos *teología positiva*.

La idea —repitámoslo— no era una novedad, porque en teología no se dan inventos sustanciales que afecten a los principios. Pero con todo, pocos momentos pueden señalarse en la historia teológica en que los maestros de esta disciplina hayan procedido con mayor acierto, devolviendo las cosas a sus legítimos cauces. El campo que con ello se abría

a la nueva investigación teológica era inmenso, y por ese camino hasta era posible convertir en beneficio propio la labor de los contrarios.

Vitoria, iniciador de esta feliz restauración entre nosotros, apreció también en todo su alcance el fruto que de ello podía esperarse. A poco de comenzar su profesorado en Salamanca, en una de las primeras relecciones, y desde luego en la primera de las que se han conservado y al principio de la misma sienta este prenotando: "Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto" (8). Y en efecto, desde el momento en que el teólogo tiene que investigar el origen y desenvolvimiento de los principios de esta ciencia, necesita realizar una serie de estudios previos, cuya adquisición supone la vida entera no de un solo hombre, sino de varias generaciones. La historia antigua del Oriente Medio con sus instituciones, costumbres y lenguas; la religión, filosofía y literatura de los pueblos helénicos deben ser conocidos y son imprescindibles a quien pretenda adentrarse un poco por los secretos encerrados en la palabra revelada. Viene después la labor de crítica textual y filológica, labor delicada que solo puede dar resultado satisfactorio cuando se emprende con la preparación debida. Queda aun el océano inmenso de la literatura patristica e historia de la Iglesia, con que el teólogo ha de estar familiarizado para desenvolverse en sus tareas peculiares. Y en fin no podrá dar por bien sentada una conclusión sin haber consultado previamente lo que dicen sobre ella los demás lugares teológicos, en particular la tradición escolástica.

Por eso Melchor Cano, haciendo coro a las palabras antes citadas del maestro sobre la amplitud de conocimientos que se requieren en un buen teólogo, escribe: "Jure ac merito scholae nostrae auctores nobilissimi humanas scientias tamquam ancillas ad arcem et ministerium verae sapientiae advocarum" (9). Pero en esto es preciso proceder también con

(8) *Relección De potestate civili*, prolog.

(9) M. CANUS, o. c., lib. IX, cap. 3.

precaución, para no bastardear ni la labor ni la profesión que ejercemos. "Prudenter enim Hieronymus Pammachium admonet —prosigue discretamente el de Tarancon— ut si adamaverit captivam mulierem, id est sapientiam saecularem, decalvet eam et illecebras crinium atque ornamenta verborum cum emortuis unguibus amputet. Multos enim tunc foetus captiva dabit, et de moabitude efficietur israelitis" (10).

Ningún humanista intentó jamás ensanchar en tales proposiciones el campo de sus estudios. A los humanistas clásicos a estilo Valla solo les interesaba la antigüedad pagana, y de esa más que la doctrina o el contenido, la forma literaria. En cambio el teólogo moldeado en las normas de los lugares teológicos de Cano y de su maestro Vitoria debe rebasar infinitamente esos límites, escudriñando las reconditeces de la letra y del espíritu, hasta ponerse en contacto por decirlo así con la misma Verdad eterna, que en los tiempos antiguos habló a los hombres por los patriarcas y profetas, y en el medio de los tiempos se dejó ver entre nosotros, conversando con los mortales e instituyendo su Iglesia depositaria de la verdad revelada.

A Vitoria le corresponde pues el título de humanista, no en el sentido pobre y restringido que suele darse a esta palabra, sino en el sentido pleno, plenísimo de que es capaz el hombre. Su teología no es ya la figura ridícula y agonizante de aquellos teologastros que nos ha descrito Melchor Cano, y de que con razón se burlaban a una herejes y humanistas, sino la teología auténtica, la que incubada en la alta edad media, adquiere forma definitiva en Santo Tomás, pierde luego lo mejor de su lustre entre la herrumbre de las disputas nominalistas y vuelve a ser restaurada en nuestras aulas, para brillar fulgentísimamente en Trento logrando superar a todos los adversarios.

Pero si el interés humanístico no debe faltar de la forma literaria empleada por el teólogo, como no faltó en Vitoria,

(10) Id. ib., lib. IX, cap. 7.

y es forzoso que entre en el método teológico para no desnaturalizar la esencia misma de la teología, donde el humanismo adquiere todo su valor y alcance —al menos tratándose de la teología vitoriana— es en el contenido ideológico, en la doctrina misma que se obtiene como fruto de la labor larga y penosa de que hemos hablado. En esto nadie hay que iguale al maestro salmantino, constituyendo una de las características más propias de su teología y a la que debió él sus mejores éxitos en vida y durante los cuatro siglos que han transcurrido después de muerto.

Los humanistas profanos intentaron también dar a sus producciones contenido doctrinal en que el hombre, rey de la creación, aparece como un *sémédios*, en torno al cual giran y hacia quien convergen todos los esfuerzos por un mayor perfeccionamiento. Pero a poco que nos fijemos en los principales representantes de cada escuela, podremos advertir que con frecuencia, en forma velada o franca, esa especie de divinización del hombre no es para acercarle a Dios, sino para convertirlo en dios mismo, derrocando toda otra divinidad. El humanismo pagano, racionalista o hedonista, es pues un ateísmo disfrazado.

A pesar de tales tergiversaciones, retengamos como alma del humanismo sustantivo o ideológico la tendencia a divinizar al hombre. Esto en buena ortodoxia solo puede tener lugar en un humanismo cristiano. Y como no tratamos únicamente del perfeccionamiento moral, sino también del material y del intelectual, el humanismo integral a que aspiramos no puede lograrse sino a la luz de una teología que se asemeje o coincida con la del maestro Vitoria.

Para probarlo comencemos por repasar una vez más la obra de su mejor discípulo, donde éste recoge de paso una idea luminosa que varias veces escuchó de labios del maestro.

“Volviendo de nuevo al preceptor —escribe Cano en el proemio de su libro duodécimo —si hubiese querido tratar él del empleo de los lugares teológicos en la discusión escolar, podría hacerlo copiosísima y competentísimamente.

“Cum enim tota theologia frugifera et fructuosa, nec ulla pars ejus inculta ac deserta sit, nullus feracior in ea, locus est nec uberius quam de locorum usu et argumentis quae a locis theologiae ducuntur”. E insistiendo líneas después sobre ello, añade: Procuraré realizar esta labor, grata para mí, poniendo en ella todo esmero y diligencia, no sea que, “cum omnia a praeceptore mihi harum rerum principia suppeditata sint, ipse mihi, praeceptori item meo videar defuisse” (11). Por tanto también en este particular el discípulo no hizo más que seguir las huellas del maestro. Para ambos “tota theologia frugifera et fructuosa est, nec ulla pars ejus inculta ac deserta”.

El principio, aunque no lo encontrásemos formulado por el taranconense y atribuido a su maestro, podríamos inferirlo de los escritos de éste. Porque si algo resalta en la teología vitoriana, sobre todo en la parte moral, cultivada por él con preferencia, es su adaptación a la práctica, a la realidad de la vida, haciéndola servir para satisfacer las necesidades morales del hombre, esto es, *humanizándola*.

Nuestros clásicos, particularmente los del Siglo de Oro, fueron eminentemente realistas, reflejando en todas sus producciones un mundo no distinto del que percibían con los sentidos. Y como al propio tiempo tenían una fe robusta y un optimismo arraigado, sentíanse capaces de realizar las más arduas empresas. El realismo sin fe se convierte fácilmente en positivismo materialista; pero con ella se transforma en espiritualismo realzado y centuplica el valor de las cosas, de modo que las ideas, si tienen alguna realidad, automáticamente quedan encarriladas hacia su fin.

El contenido ideológico de la teología, de toda nuestra teología, no podía ser una excepción. Su finalidad había que buscarla en orden a los intereses y necesidades del hombre, porque se trata de una ciencia humana por razón del sujeto, *theologia viatorum*; y aunque sea divina por razón del objeto material primario, es con frecuencia humana por el secundario.

(11) Id. ib., lib. XII, prooemium.

Estas verdades tan triviales parecían haberlas olvidado algunos, muchos de los maestros que aquí y en París se debatían en contiendas escolásticas. Entre ellos la teología y la vida andaban divorciadas cual si fuesen dos mundos del todo autónomos.

En esa situación Vitoria debió preguntarse más de una vez: ¿Para qué sirve nuestra teología si con ella no podemos ayudar a resolver los gravísimos problemas planteados en la vida de los individuos y de los pueblos, los conflictos que *hic et nunc* tenemos pendientes? Reconocemos si que el estudio del dogma y de la moral tiene su razón de ser en las necesidades del hombre; pero hay casos que ya por su dificultad intrínseca, por su complejidad misma o por la ley de los intereses creados, parecen refractarios a toda acomodación con los postulados de la teología. ¿Será por insuficiencia de ésta? o habrá que atribuirlo más bien a un convencionalismo tácito en virtud del cual se deja que las cosas sigan su marcha sin preocuparnos del remedio? Si fuera así, los culpables de tal omisión resultarían reos de lesa humanidad.

Tales consideraciones debió hacerse con frecuencia Vitoria en París y sobre todo en Salamanca, inquiriendo el modo de preparar el camino para la suspirada reforma de la Iglesia que pusiera término a la relajación del clero y en particular de la Curia romana, con la secuela de tratos simoniacos, acumulación de beneficios, dispensas y composiciones. No menos le preocupaban las guerras continuas entre Francia y España con beneficio únicamente para el turco, enemigo capital de la Cristiandad. Y sobre todo, sensible en extremo a la explotación del desvalido y amparador de los derechos inherentes a la dignidad humana, le impresionaban de tal modo las noticias de los atropellos cometidos en Indias que, como él dice, “se me hieló la sangre en el cuerpo en mentándomelas”.

El, profesor de la primera cátedra de teología de la Península ¿no podría contribuir de algún modo al remedio de esos males? Tenido por hombre rígido en materias de justicia, su consejo era rehuído por los políticos tramposos; o si

lo pedían, era envolviendo en tapujos las circunstancias del caso, para autorizarse luego con su veredicto favorable. Escarmentado con algún desengaño de esa índole, adoptó la resolución de no dar consejo a quien se lo pidiese, salvo cuando lo viera dispuesto a seguirlo. •

A pesar de eso, no desaprovecha ocasión para contribuir al remedio de tantas calamidades como entonces afligían a la pobre Humanidad. En carta al condestable de Castilla Antonio de Leiva, a quien le unía estrecha amistad, se insinúa hábilmente para inducirle a que procurase el cese de las hostilidades entre el emperador y el rey Francisco. “Yo muchas veces pienso —le dice— cuán grande desvario es en uno de nosotros no solo hablar, pero ni pensar siquiera en las cosas públicas y de gobernación, que me parece es más fuera de los términos que si los señores hablasen en nuestras filosofías. Pero cuando se me acuerda que si algunos hay por cuyo acuerdo se gobiernen estas cosas, son hombres de carne y hueso como nosotros, y que podría ser que quedasen fuera otros sabios como los que entran dentro, no tengo por tan gran locura tener que no lo aciertan ni alcanzan todo. Yo lo veo mal alignado; pero si se pudiese dar camino para dar algún corte entre su Majestad y el rey de Francia, creo que sería aun mucho mejor jornada que la de Túnez”.

En sus lecturas aparece con frecuencia esta misma preocupación por las guerras endémicas entre los dos pueblos. Pero tanto o más que las lecturas le sirvieron la relecciones para dilucidar temas candentes, mal planteados y peor resueltos con frecuencia, por andar desarticulados de la teología, y que interesaban grandemente al bien moral y social. Hasta entonces solían versar generalmente las relecciones sobre puntos de especulación sin ningún contacto con la vida real, a tono con las lecciones ordinarias del profesor. Vitoria vió en ellas excelente proporción para difundir sus ideas humanitarias, pacifistas y de reforma, haciéndolas derivar de los altos principios de la teología.

Y no se equivocó. Sus relecciones *De potestate civili*, *De potestate Ecclesiae*, *De potestate Papae et Concilii* rebasaron

pronto los círculos académicos, atravesando las fronteras patrias. El deslinde sencillo que en las primeras establece de atribuciones basadas en el derecho divino y en el derecho natural por el que disipa los fantásticos y antagónicos postulados de canonistas y legistas, mantenidos por ellos como intangibles, y que en toda la edad media dieron lugar a tantos conflictos, fué un servicio inapreciable prestado por Vitoria a la causa de la paz.

Urgía también dar solución al pleito añejo entre el Papa y el Concilio, causa de infinitos males en la Iglesia. Vitoria llevó este tema a sus relecciones más que nada por el deseo de poner un poco de freno a las extralimitaciones de los últimos Pontífices. En ellas doctrinalmente anda todavía vacilante; pero al fin acabó por ver claro, afirmándose en la tesis de la superioridad del Papa. Así nos consta por un testimonio inédito del maestro Diego de Chaves, a quien se lo comunicó él personalmente (12).

Más difícil remedio tenían los abusos de la Curia y la relajación del clero, por radicar el mal no ya en las ideas, sino en las costumbres. Con todo el maestro tanto en las lecturas como en las relecciones no pierde ocasión para contraponer las enseñanzas de la teología a la triste realidad, mostrándose en ello rigorista en extremo, porque sabía que tenía que vérselas con conciencias cauterizadas. Y no trabajó en balde. La reforma eclesiástica se hizo, y no fueron pequeña parte para ello los discípulos del maestro salmantino, quienes en Trento unánimemente y con indecible tesón mantuvieron en nombre de la teología moral lo que tantas veces habían escuchado en las aulas.

¿Qué aplicación más digna podía darse a la ciencia teológica? Si no servía para salvaguardia de los derechos divinos ni el amparo del débil, si las relaciones de hombre a hombre y de nación a nación no podían esperar de ella alguna luz que les orientase en sus conflictos ¿cómo se atrevía a denominarse reina de las ciencias, exigiendo que las demás le rindiesen pleitesía?

(12) Cf. cod. ottob. lat. lo 51, fol. 55.

Vitoria, que tenía conciencia clara de la dignidad de la teología y que se había entregado con pasión a su estudio por el cúmulo de tesoros inexplorados que en ella se encierran, según manifestó a sus discípulos en la primera lección del curso de 1539-40, comprendía al mismo tiempo que a tan alta dignidad incumbían también altos y sacratísimos deberes para con Dios y para con los hombres. Por eso, así como los santos, inflamados de celo por la gloria de Dios, sienten cual propias las ofensas que contra él se cometen, de modo semejante el maestro salmantino, hondamente afectado por los relatos de las inhumanidades que algunos de nuestros conquistadores americanos cometían con los pobres indios, se creyó en el deber de salir a su defensa. La primera tentativa fué suave en la forma y hasta un poco disimulada, ingiriendo en su relección *De temperantia* un capítulo, el final, en que aboga por la defensa de aquellos naturales. Pero aun así la serie de conclusiones que formuló, deduciéndolas del principio evidente de ser aquellas gentes ciudadanos libres aun después de la conquista, levantaron tales protestas, que el autor creyó prudente retirar de la circulación el aludido capítulo.

Con todo, no era él hombre que claudicase por miedo a censuras de nadie. Aquella doctrina en el orden especulativo la tenía por indiscutible; y siéndolo, no podía prescindirse de ella en la práctica. Meses después en el preámbulo de la primera relección, que es la *De indís*, hace una exposición razonando el derecho del teólogo a ocuparse de esto, no para dar ni quitar a nadie atribuciones o poderes, sino porque asunto tan grave a él no le consta que se haya consultado con *teólogos dignos*. "Nec satis scio an unquam ad disputationem et determinationem hujus quaestionis vocati fuerint theologi digni, qui audiri de tanta re possent". Debemos suponer es verdad —prosigue él— que los Reyes Católicos y el justísimo y religiosísimo Emperador tienen esto muy estudiado y averiguado; y así parece inútil y temerario suscitar dudas sobre ello, como sería querer buscar nudos en el junco y la iniquidad en casa del justo. Mas por otra parte, oyendo que

se cometen allí tantas muertes, tantos despojos de inocentes y que se priva a los señores de sus legítimas posesiones y derechos, hay motivo para dudar si todo ello es o no conforme a justicia.

El análisis magistral de los títulos ilegítimos y legítimos que viene a continuación, donde la luz a raudales esclarece problemas embrollados por el interés y por la ignorancia, tratándose de una relección casi improvisada, revela cuánto le había preocupado el tema en años anteriores y cuán elaborada tenía aquella doctrina. En el texto actual no está dilucidado más que uno de los tres puntos que anuncia al principio de la relección. Los otros dos probabilísimamente quedaron del todo inéditos. Pero en su mente los tenía perfectamente delineados, de modo que al presentarse meses después a dar la segunda relección, la *De jure belli*, empalma con la anterior en forma naturalísima, dando por supuesto que el título de legitimidad de la conquista es por guerra justa. Ahora bien, la guerra, aunque sea justa, no deja de ser un azote terrible, y así para bien de todos conviene regularla conforme a normas de humanidad que la hagan menos asoladora.

Esas normas las busca Vitoria en el derecho natural completado por el derecho divino positivo, esto es, en la teología. Y todavía al recapitularlas al final en las tres reglas de oro tiene este toque de advertencia a los príncipes para que pongan su mayor empeño en vivir en paz con todos, como lo manda San Pablo a los Romanos, considerando que los extraños son también prójimos para quienes nos obliga el precepto de la caridad, y que todos tenemos un Dios común ante cuyo tribunal deberemos dar cuenta de nuestros actos. "Porque es el colmo de inhumanidad buscar motivos y alegrarse de que los haya para matar y perder a los hombres por quienes ha muerto Jesucristo".

Como se ve, lo que indujo a Vitoria a plantear estos problemas no fué un interés platónico o el afán de discutir, pues sabía que con ello se ganaba la odiosidad de los partícipes in praeda, que eran muchos y también andaban por Sa-

lamanca; ni tampoco la ilusión de que desde su cátedra iba a poder cambiar súbitamente la marcha del mundo. Antes de pronunciar sus famosas relecciones midió el pro y el contra, y al fin se decidió a actuar, con modestia es verdad, pero con energía, como quien está seguro de sí mismo. Quizá algunos, dominados por el interés o por su ardor bélico, se volverían contra él; pero en cambio otros recogerían aquella doctrina, la cual al correr de los años se iría abriendo camino y terminaría por imponerse, como logró él verlo realizado en parte unos años después en las Nuevas Leyes de Indias.

Se palpa a través de todo esto interés marcado por hacer de la teología una ciencia práctica que sirva para algo más que emborronar cuartillas y discutir en el aula. Vitoria no es un teorizante, un teólogo que encerrado en su celda vive aislado del mundo. Si consultaba diligentemente los libros —pues era hombre de lectura casi infinita, como dice uno de sus íntimos— sabía que esa documentación era preciso completarla con el estudio de la realidad, donde la teoría encuentra su mejor comprobante. Lo otro sería quedarse a medio camino y privar a la ciencia teológica de esa fecundidad que le compete en la reglamentación de la vida humana, no ya solamente como normativa de costumbres, sino para solucionar dificultades cuando parecen haber fracasado los demás recursos. En cierta ocasión censura él en el cardenal Cayetano su excesivo afán de remontarse a los principios sin descender luego a sus aplicaciones. *Cajetanus hic metaphysicat*, dice señalando las divergentes tendencias que caracterizan a ambos como comentaristas de Santo Tomás (13).

Las aplicaciones posibles de la teología a las necesidades del hombre no se limitan, según Vitoria, a esos casos en que anda más o menos comprometida la justicia. Otro tanto sucede con lo referente a la vida de la gracia, al mérito, a las virtudes, a los sacramentos, siempre que entran en juego los valores humanos en su esfuerzo para superar las dificultades que se oponen a la consecución de un bien superior.

(13) *Comentarios a la Secunda secundae*, q. 1, art. 4, núm. 5

Sobre el sacramento de la penitencia hallamos un caso típico en la relección primera *De potestate Ecclesiae*. Viene hablando el maestro del poder de las llaves, cuya eficacia trata de probar. Aunque Santo Tomás y otros después de él habían afirmado que bastaba la atrición siendo por motivo sobrenatural, el contricionismo era común en tiempo de Vitoria. Ahora bien, el penitente que se acerca al confesonario rara vez podrá estar moralmente cierto de que tiene contrición. Por tanto es preciso acordar los principios doctrinales con este hecho de experiencia, si no queremos exponernos a tener que decir que la eficacia del sacramento se malogra en la mayoría de los casos. “Et sic contingit —escribe nuestro maestro— quod aliquis putat se dolere propter Deum, et non doleat, aut non propter Deum doleat, Et in tali fit remissio peccatorum virtute clavium”. La atrición existimata contritione basta pues para que con ella virtute clavium se perdonen los pecados.

Es un caso revelador de acomodación de la doctrina moral a su propio sujeto, el hombre, para quien se ha instituido el sacramento; una especie de humanización del mismo sacramento sin alterar ninguna de sus propiedades.

Este tacto que tenía Vitoria para dar solución a cuantos casos de moral podían presentarse, sin condescendencias con la arbitrariedad de algunos ambiciosos, pero también sin estrechar demasiado las conciencias, hacía que afluyesen a él consultas de toda España. Algunas respuestas a ellas, muy pocas, se han conservado. En todas se refleja ese sentido práctico realista de un teólogo que acierta a compaginar las exigencias del deber con las posibilidades normales de la naturaleza humana. Es un teólogo, un moralista como ha habido pocos. “Longe alium esse quam theologorum vulgus”, escribió de él Clenardo. Y otro de sus contemporáneos, el doctor Navarro, se gloriaba de haber oído, probablemente al pronunciar sus relecciones, “Fratrem Franciscum a Vitoria, virum profecto piissimum, clarissimumque doctorem, qui Hispanias rara illa sua theologica eruditione, sacramentali praesertim et morali, prae suis antecessoribus illustravit” (14).

(14) M. DE AZPILCUETA, *Enchiridion*, cap. I, n. 35.

Por último el maestro Báñez, con quien se cierra el ciclo de grandes teólogos salmantinos, al recoger el eco de la admiración despertada en la Escuela por Vitoria, escribe estas memorables palabras: "Novimus etiam, ex narratione patrum, in schola Salmantina, immo in tota Hispania, ab hinc annos sexaginta minus peritos fuisse scholasticos theologos, donec gloriosae memoriae frater Franciscus de Victoria, qui fuit nostri ordinis insignis magister, scholasticam doctrinam viva voce, velut alter Socrates, suis lectionibus in cathedra sacrae theologiae hujus Salmancensis Academiae primaria in methodum perspicuam et eruditione plenam ad intelligentiam divi Thomae reduxit atque illustravit" (15).

Si en toda la producción humanística antigua, media y moderna hay algún esfuerzo que se pueda comparar con este para dignificar al hombre en cuanto tal, sin adjetivos, sin distinción de razas ni de naciones, encumbrándolo hacia Dios, el nombre de su autor, como el de Vitoria, debe escribirse con caracteres de oro en la historia de la cultura.

FR. V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

(15) D. BÁÑEZ, *De fide, spe et caritate*, q. 1, a. 7, dub. 2.

La Doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria

Los fenómenos de la herencia psicofisiológica, tales como nos los releva la experiencia, no nos dan más que una explicación insuficiente de la transmisión del pecado original. *Hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, vultur excludere rationem culpae*, escribía Santo Tomás (1). Una herencia imputada es más bien un motivo de excusa que de condenación para el que la sufre. Es, pues, menester, añade el Doctor Angélico, proceder por otras vías, mostrar que el pecado original implica en cada uno de nosotros un elemento voluntario que permita explicar cómo es verdadero pecado. Sin cesar insistió Santo Tomás sobre este elemento, pasado con frecuencia en silencio por sus predecesores (2). Bastará recordar en pocas palabras su famosa demostración. En la concepción tomista el voluntario puede ser doble: elícito o imperado. No se limita a los actos mismos de la potencia voluntaria, sino que se extiende a todo lo que la potencia pone en movimiento, a todo lo que puede imperar. La acción de mi mano es voluntaria, no en virtud de un acto propio elícito o producido por ella, puesto que mi mano no tiene voluntad en sí misma, sino por la voluntad del alma que la mueve. Ahora bien, el género humano todo entero puede compararse a un organismo inmenso, cuyo jefe o cabeza es Adán. Así Adán ejercerá, por vía de generación activa sobre todos los miembros de la especie, una acción análoga a la de la voluntad en el individuo (3). La ausencia de

(1) S. THOMAS, I-II, q. 81, a. 1.

(2) O. LOTTIN, *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*, Rech., de théol. anc. et médiévale, 12, 1940, p. 317.

(3) S. THOMAS, I-II, q. 81, a. 1: *Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato non est voluntaria voluntate ipsius sed voluntate primi parentis qui movet motione generativa omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum*,

justicia y el desorden de la naturaleza en cada uno de los hijos de Adán, son pues algo voluntario, no en virtud de un acto que realizaríamos virtualmente en Adán (4), sino por ser miembros de aquél que había recibido para si mismo y para nosotros el don de la justicia: *secundum quod membr[a] alterius a quo inchoat haec culpa* (5).

Sabido es que esta explicación pareció insuficiente a los teólogos del siglo XVII. Se ha querido completar la solidaridad física en Adán con la solidaridad moral y jurídica. Escribámos por ejemplo a PEDRO DE GODOY:

Ut peccatum Adami nobis imputaretur, necessarium fuit quod esset *caput nostrum morale*... Non sufficiebat ei quod esse caput posteriorum in esse naturale seu *caput naturale*, alias peccata parentum proximorum filiis imputarentur (6).

Importa, pues, que nuestras voluntades sean en cierto modo como transfundidas, transportadas en la de Adán, de manera que todo lo que hizo Adán, se nos repute como hecho también por nosotros:

Observe quod, sicut Deus potuit, sic de facto posuit in Adamo omnium posteriorum voluntates, easque cum voluntate Adami sic copulavit et univit ut una ipsius voluntas *omnium voluntas censeretur*, unusque ejus consensus ac dissensus pro omnium consensu ac dissensu haberetur: non quidem in ordine ad omnia, sed in ordine ad illa quae ad conservationem vel amissionem iustitiae originalis sibi et omnibus in ipso concessae pertinebant: quoniam *pro his dumtaxat decrevit Deus praedictam transfusionem et unionem* (7).

Según esta explicación, no hacemos pecadores por ser miembros de aquél que pecó, sino porque en él y con él, ficticiamente, virtualmente, interpretativamente, *ejecutamos un*

(4) S. THOMAS, C., G., IV, 52: Uno peccante omnes peccaverunt in ipso... nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes.

(5) CAIETANUS, In Iam-IIae, q. 81, a. 1, III.

(6) PETRUS DE GODOY, Disputationes theol., in Iam-IIae, tract. IV, diss. 33, 1 (Venecia, 1703, p. 235).

(7) Salmanticenses, *De vitiis et peccatis*, disp. XIV, dub. III, n. 35 (Paris, 1877, p. 28).—Cf. SUÁREZ, *De vitiis atque peccatis*, disp. IX, s. 2, n. 28 (Lión, 1628, p. 439).

acto verdadero de voluntad. No es este el lugar de ver si esa teoría es conciliable con los puntos de vista de Santo Tomás. Aquí solo se trata de ver cuál fué el pensamiento de Francisco de Vitoria sobre el particular. Su testimonio es verdaderamente digno de interés, puesto que Vitoria señala la transición entre el antiguo Tomismo, el de la Edad Media que culmina en Capréolo, y el Tomismo moderno, que inaugura su propia enseñanza en Salamanca con notable esplendor. Porque Vitoria es el primero de aquella larga serie de Maestros que en Salamanca y en Alcalá y en otras cátedras menos ilustres, constituyeron esa tradición que nosotros llamamos hoy día el "Tomismo".

Si la teología moderna ha tomado de Suárez la idea de una solidaridad moral en Adán, *caput morale* del género humano, sería sin embargo un error creer que el "Doctor eximio" es el inventor de dicha teoría. Como en tantas otras cosas, Suárez en esto depende del Nominalismo. Consultemos la exposición de un autor no ignorado ciertamente por Vitoria, el célebre maestro escocés de Montaigu, John Mair (8). Preocupado también con la explicación del carácter voluntario del pecado original, Mair en un principio parece expresarse como Santo Tomás:

Peccatum dicitur voluntarium tripliciter. Uno modo quando actus est a voluntate sponte elicited vel imputabiliter omissus in ipso cui in persona imputatur. Secundo modo aliquid est volitum in generali, sicut cum aliquis suo procuratori dat facultatem negotiandi vel aliquid faciendi volens quod quidquid procurator gesserit, ab eo approbabitur et manebit solidum. Neutro istorum modorum peccatum in quo nascimur est nobis voluntarium. Non primo modo: parvulus non habet actum voluntatis; nec secundo modo dedit commissionem Adae, quia proles non erat quando praeceptum de servanda iustitia originali datum est. Tertio modo aliquid

(8) Sobre MAIR y sus relaciones con Vitoria, cf. R. C. VILLOSLADA: *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P.*, Roma, 1938, p. 127-164.

est voluntarium originaliter, antecedenter vel in sua causa, quando est unum praeceptum datum alicui pro se et tota sua posteritate, quod si servet, posteritas et ipse cui in persona praecipitur, habebit grande dominium et honorem. Si transgrediatur, tam ipse quam posteritas illo honore privabitur et tam illi quam posteritati ad culpam imputabitur. Sic est hic (9).

Podría, pues, compararse la justicia original a un feudo cuyo dominio ha investido un señor para sí y para su descendencia. Si este señor peca por negligencia, él y su descendencia serán privados del feudo. Pero esta analogía no satisface, porque la descendencia del señor negligente, aunque privada con él del feudo, ninguna falta moral ha cometido, mientras que nosotros somos pecadores en Adán:

Posteritas in illo qui committit in regem non peccat, saltem non oportet, hic autem opposito modo: et causa est voluntas Dei sic praeceptum dando cui Adam consentit et *nos interpretative et antecedenter*. Si ad imaginationem fuisset quaesitum a quolibet in posteritate Adae an consentiret hac lege: Adam caperet iustitiam originalem pro se et omnibus, quilibet, inquam, qui fuit ignarus de eventu futuro arcis perdendae, quilibet nostrum consensisset vel saltem consentire deberet: quod *ad sufficiens et rationabile praeceptum sufficit*. Vel pone quod omnes post Adam sine generatione fuissent cum Adam praesentes, Deus poterat eis omnibus hanc conditionem legis proponere: si vellent capere ita caeleste donum —scilicet iustitiam originalem— hoc pacto omnes: si Adam vincat primam tentationem et si vincatur, omnes culpam et poenam incurrerent. Visa prudentia Adae et virtutibus quibus erat a Deo praeditus, omnes consensissent, quia hoc erat consequi bona cum dubio parvo de peccato. Quis est qui nolit de Gallia in Britanniam proficisci in pulcherrimo tempore et navi securissima... ut totius insulae esset rex, licet esset parvum periculum de navis submersione? (10).

(9) IOH. MAIOR, In II Sent., París, 1519, d. 30. q; 3; f.^o 131 ^{rb}.

(10) IOH. MAIOR, Ibid., f.^o 131 ^{rb}-va.

Esta exposición, que no necesita ningún comentario, es tanto más notable, cuanto que nada parecido se encuentra generalmente en los Doctores del Nominalismo, los cuales, por otra parte, se preocupan poco del carácter voluntario del pecado original en nosotros. Así GUILLERMO DE OCKAM en el Comentario a las Sentencias limita sus breves explicaciones a decirnos que en otro orden de cosas, el pecado original podría ser, no la privación de la justicia original, sino la simple *no aceptación* por parte de Dios, no aceptación cuya causa sería, no una falta personal, sino una falta de otro (11). PEDRO DE AURIOL (1322) expresa conceptos muy parecidos (12), mientras que FRANCISCO DE MAYRONNES (1325) no vacila en rechazar el concepto anselmiano de la privación de justi-

(11) GUILLERMO DE OCKAM, II Sent. (Lión, 1495, sin paginación): Ad quaestionem de peccato originali dico hic quod aliud est loqui de peccato originali de facto, aliud de possibili. Nam de facto est sola carentia iustitiae originalis cum debito habendi eam et secundum hoc videtur quod iustitia originalis dicat aliquid absolutum superadditum puris naturalibus. Sed de possibili dico quod potest fieri a Deo quod peccatum originale non diceret carentiam, nec doni naturalis, nec doni supernaturalis, nec debitum aliquid habendi, sed quod aliquis propter aliquod demeritum praecedens in aliquo, sit indignus vita aeterna sive acceptance divina. Hoc patet quia aliquis, existens in puris naturalibus, potest acceptari a deo et deus potest statuere quod, ipso faciente contra divinum preceptum, sit indignus acceptance divina tam ipse quam omnes descendentes ab eo, et tamen descendens ab eo propter nullam carentiam est indignus, quia non habet illam iustitiam, quam habuit pater suus quando fuit acceptus nec tenetur aliam habere, quia pater nullam habuit nec tenebatur habere, ergo nec ipse. Et consequenter peccatum originale nichil diceret nisi non acceptance divinam propter aliquod demeritum praecedens in alio.

(12) PEDRO DE AURIOL, II Sent., d. 30, q. u., a. 2 (Roma, 1605, p. 284): Peccatum originale *formaliter* non est aliquid positivum reale nec habet reale esse aliquod, sed tantummodo habet esse *intentionale* in quantum intellectus divinus intelligens personam fuisse sub tali acto *occurrit ei ut displacibilis* et deformis. Unde est quaedam indecentia moralis, sicut per oppositum actus bonus est decentia moralis ex eo quod Deus totam naturam capit sub quadam decentia.—Más adelante escribe nuestro autor (p. 285): loquendo de peccato originali quantum ad eius materiale, non est difficile videre utrum possit transfundi a parentibus. Materialiter autem peccatum originale, ut dictum est, est *qualitas morbida* subiective existens in appetitu sensitivo.

cia (13). GREGORIO DE RIMINI, muy constante en afirmar contra Durando el carácter de culpa del pecado original, no dice una sola palabra sobre el problema del voluntario (14). MARSILIO DE INGHEN (1396), doctor muy conocido y citado con frecuencia por Vitoria, se acerca notablemente a la opinión tomista (15). La fuente de Mair es pues en esto, sin duda alguna, DURANDO DE SAINT-POURCAIN (1334), el cual se expresa en su primer Quodlibeto de Avignon con toda la precisión deseable sobre el voluntario interpretativo (16), solución reproducida a la letra en la tercera redacción del comentario a las Sentencias (17).

(13) FRANCISCO DE MAYRONES, II Sent.; Venecia, 1505, f.º 24 ra-b: Octavâ conclusio: peccatum originale non est debitum vel obligatio ad habendum eam (ñ. e. iustitiam). Omnis enim obligatio ad bonum bona est, sed obligatio ad originalem iustitiam est obligatio ad bonum. Si enim terminus est quid bonum vel ipse est bonus, habitudo et tendentia ad ipsum est bona... Dico ergo unam conclusionem affirmativam quod peccatum originale est *formaliter reatus obligationis ad poenam damni* proveniens per propagationem a primo parente in quo fuit peccatum actuale. Probat. Sicut se habet peccatum actuale ad poenam sensus, ita se habet peccatum originale ad poenam damni. Sed transeunte actu peccati actualis mortalis, remanet reatus tantum ad poenam sensus aeternam, ergo sic transeunte actu generationis ab Adam, remanet reatus ad poenam damni. Sed contra: Magister arguit in littera quod non solum est reatus ad poenam damni, sed culpa. Dico quod culpa aliquando sumitur pro deformitate actus et ita transit quando transit actus, sed remanet tantum culpa pro reatu.

(14) GREGORIO DE RIMINI, II Sent., d. 30 (Venecia, 1552, f.º 112).

(15) MARSILIO (DE INGHEN), II Sent., d. 19, a. 1 (Strasbourg, 1501, f.º 304 va): Quod voluntarium aliquo modo sit peccatum originale, et non tantum deformitas, patet quia dicit Glossa: in quo omnes peccaverunt, in quo *homine* peccaverunt vel in quo *peccato* omnes peccaverunt. Nam omnes erant in lumbis illius hominis voluntarie peccantis: omnes suo peccato voluntario maculam voluntarie aliquo modo, licet non in se, tamen in sua radice subierunt.

(16) Texto editado por R. MARTÍN, O. P., *La controverse sur le péché originel au début du XIV^e siècle* (Spic. Sacrum Lov., 10), Lovaina, 1930, p. 352-353.

(17) DURANDO DE SAINT POURCAIN, II Sent., d. 30, q. 2, Venecia, 1571, f.º 182: Potest aliquid dici voluntarium voluntate aliena, quando voluntas unius dicitur seu interpretatur esse voluntas alterius... Sicut de milite cui si detur castrum pro se et filiis si fidelitatem regi servaverit, voluntas patris in servando vel non servando fidelitatem, est interpretative voluntas filiorum.

Esta exposición de las fuentes, debería completarse con el examen del pensamiento de PEDRO CROCKAERT (1514), maestro de Vitoria. Desgraciadamente ningún elemento apreciable, que yo sepa, ha llegado hasta nosotros sobre este punto particular del pecado original. Por otra parte, tampoco parece haber tomado nada Vitoria ni de Capréolo ni de Diego de Deza. En cuanto a Cayetano, cuyos comentarios a la I-II ciertamente conoció (18), apenas lo ha utilizado.

Como atestigua el ms. Ottob. lat. 1000 (19), fué en 1533 cuando Vitoria abordó, en sus lecciones sobre la I-II, el estudio del pecado original. Digamos en seguida que desde un principio apuntó a la dificultad toda del problema:

Quantum ad modum quo traducitur peccatum originale, ponit S. Thomas 3 modos. Primus est hereticus; (secundus), non, immo tenuit ipse II Sent., d. 30... Sed hic confutat sententiam illam, quia non declarat *quomodo inceptio illa est voluntaria*. Ideo ponit hic tertium modum, quem etiam sequitur Durandus II, d. 30. Tota natura humana comparatur reipublicae, ut si rex Hispaniae peccaret contra regem Galliae, omnes Hispani dicerentur peccasse contra Gallos *lege quadam civili* (20).

Es verdad que Santo Tomás señaló ya esta analogía de la ciudad y del príncipe, pero la abandonó prefiriendo la de la mano y el cuerpo (21), única que luego explotó. Vitoria no parece haber observado esta preferencia que llega hasta la exclusión (22).

(18) Cfr., Ottob.; lat. 1.000, f.º 151 r: bona venia ipsius (Caietani) ego credo quod non fuit in Adam peccatum originale.

(19) Cfr., V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, O. P. (Biblioteca de Tomistas españoles, 10), Madrid-Valencia (1928), p. 67-68.

(20) Ms. Ottob. lat. 1.000, f.º 147 r.

(21) S. THOMAS, *De malo*, q. 4, a. 1: Tota multitudo hominum a primo parente naturam humanam accipientium, quasi unum collegium vel POTIUS sicut unum corpus unius hominis considerata est.

(22) La razón de estas desconfianzas ha sido perfectamente captada por HERVEO NEDELLEC en sus luchas contra Durando: princeps non est natus movere eum qui est pars communitatis nisi per imperium. Imperium autem non fit nisi ei qui habet *usum rationis*... et ideo ille qui est pars communitatis

En cambio nuestro autor está firmísimo en la exclusión de las ideas de Durando:

...omnes unanimiter, praeter unum Durandum, dicunt quod est *vera culpa* (23).

No vacila Vitoria en pronunciar la palabra herejía:

Dicere quod mulier non est proprie homo, revera est dicere quod non est simpliciter homo. Dicere quod originale non est proprie peccatum, est dicere quod non est peccatum, quod est haeticum (24).

Queda por explicar, cómo el pecado de origen, siendo verdadero pecado, es voluntario en cada uno de nosotros. Nuestro teólogo propone tres explicaciones:

En primer lugar, se puede pensar que el pecado original no pertenece pura y simplemente al voluntario sino en Adán, como el homicidio cometido con la mano no es pura y simplemente voluntario sino en el hombre, —sin duda habrá de entenderse en cuanto a la *voluntad*— no en la mano. Pero Dios había establecido esta ley: que si nuestro primer padre caía en el pecado, todos seríamos pecadores:

Ad argumentum: non est simpliciter voluntarium in pueris, dico quod, etiamsi non sit simpliciter voluntarium in pueris, est tamen simpliciter voluntarium in primo parente, qui *accepit legem* ut si peccaret, omnes posterii essent peccatores. Et homicidium quod facit manus, dicitur simpliciter voluntarium non ipsi manui, sed homini et qui committit crimen laesae maiestatis ipse et posterii habentur pro proditoribus et est simpliciter voluntarium non ipsis posteris sed primi (25).

Una segunda explicación consistiría en buscar en el pecado original un voluntario análogo al del bautismo. Adán quiso por nosotros como los padres quieren el bautismo por

tis, non incurrit peccatum nec fit particeps peccati principis nisi *proprio actu* cooperetur principi praecipienti. Sed pater movet prolem ad operandum non per imperium, sed per originem... (*Quaestio de peccato originali*, ed. R. MARTÍN, *La controversia...*, p. 83-84).

(23) Ottob. lat. 1.000, f.^o 147 r.

(24) Ms. Ottob. lat. 1.000, f.^o 147 v.

(25) Ibid.

sus hijos. Finalmente una tercera solución renuncia a encontrar pura y simplemente el voluntario en el pecado original, manteniendo no obstante con cuidado su carácter de falta moral. Una comparación con el pecado de ignorancia parece apoyar esta manera de ver:

Secundo possumus dicere quod est voluntarium pueri sicut baptismus est voluntarius illi, quia est voluntarium parentibus.—Vel tertio potest dici: non est simpliciter voluntarium: transeat; ergo non est simpliciter peccatum: negamus consequentiam: quia etiam in peccatis actualibus: Nam qui sagittat in agro, occidit et non est ei voluntarium, quia nollet occidere, et est proprie peccatum. Nam ad hoc quod aliquid sit malum, satis est quod sit voluntarium secundum quid, et hoc sufficit ad hoc quod sit vere peccatum (26).

Pero Vitoria sentía bien la insuficiencia de todas estas soluciones. Por eso se esfuerza en completarlas:

Sed ad maiorem declarationem huius quaestionis est comparatio Apostoli ad Rom. 5 de Christo Redemptore. Redemptio Christi isto (modo) se habuit, quod cum essemus omnes inimici et per unum hominem, reconciliati sumus *etiam sine voluntate nostra*: sicut si modo rex diligeret tantum aliquem quod propter illum omnes cognati eius sint illi gratissimi sine alio respectu (?). Et ad litteram ita est quod ille homo redemptor qui fuit tam gratus Deo quod propter illum omnes qui ipsi configurantur in baptismo, facti sunt grati Deo, ita et eodem modo contingit quod odit (Deus) tam Adam vel peccatum eius quod omnes eius posterius propter illum facti sunt Deo odibiles et inimici sine voluntate ipsorum.

Fecit Deus legem cum Adam quod omnes essent grati Deo propter illum si non peccasset. Ipso vero facto inimico, omnes eius posterius propter ipsum facti sunt ingrati positive et injusti, quia displicet Deo puer iste quia est filius istius qui offendit eum. Hoc est peccatum originale et nihil aliud.

Declarabo adhuc alio exemplo. Postquam quis nunc peccavit actualiter, transeunte peccato, remanet in eo offensa etiam cum dormit, mansit ingratus Deo positive; ut cum quis me

(26) Ibid.

laesit, transivit laesio et tamen manet adhuc ipse ingratus mihi. Ita ex peccato actuali Adae mansit in nobis quaedam ingratitudo qua sumus ingrati Deo. *Estamos en desgracia de Dios* positive, non solum negative et ita manemus indigni Deo positive. Hoc est originale (27).

Las explicaciones complementarias aportadas por este largo texto parecen reducirse a dos puntos. Primero Vitoria trata de reducir el caso del pecado de Adán a lo que los teólogos modernos llaman nuestra inclusión en la Redención objetiva. Cristo murió por todos, todos fuimos rescatados por derecho, aunque la aplicación de los méritos infinitos del Salvador no se haga efectiva para todos. La segunda explicación no hace sino repetir lo que ya había sido dicho. Somos pecadores porque Dios había establecido este pacto con Adán (*fecit legem cum Adam*), que todos seríamos conservados en la justicia, si él, Adán, evitaba caer en el pecado. Esto se acerca a la teoría de la solidaridad jurídico-moral con Adán, pero es con todo distinto, porque Vitoria no piensa en transportar, en “transfundir” nuestras voluntades en Adán como lo querrá Suárez. En definitiva parece renunciar a encontrar en nuestro pecado original un aspecto cualquiera de voluntario, afirmando sin embargo fuertemente su carácter de verdadera falta moral.

Al abordar luego el comentario del artículo 2, Vitoria se vé precisado a decirnos una palabra sobre la cuestión famosa: Si Adán no hubiese pecado, y uno de sus descendientes por una falta moral hubiese perdido la justicia, los hijos de este pecador ¿nacerían en el pecado?, ¿habrían contraído el pecado original? Vitoria se pronuncia categóricamente por la respuesta afirmativa:

Utrum si Adam non peccasset, potuissent filii eius peccare, ut si Adam non peccasset, an potuit Cayn peccare et an filii Cayn haberent originale? Aliqui dicunt quod omnes confirmarentur in gratia si Adam non peccasset. Sed (est) commu-

(27) Ibid.

nior opinio quod quilibet potuit peccare et sic *filii Cayn nascerentur cum originali* (28).

En su análisis de la culpa original, se muestra Vitoria estrictamente tomista y refuta ampliamente en siete proposiciones el sistema de Gregorio de Rimini:

Contra illum (Gregorium) ponam propositiones ex sententia D. Thomae. Prima propositio sit: propter peccatum primi parentis nulla qualitas positiva est superaddita naturae humanae, quam homo non haberet in puris naturalibus. Probat-ur clare, quia propter peccatum Adae non fuit laesus nisi in gratuitis, non in naturalibus et S. Thomas saepe repetit hoc in ista materia et II *Sent.*, d. 30, a. 1: nulla differentia est alia sicut inter nudum et expoliatum...

Sexta propositio: peccatum originale essentialiter est privatio iustitiae debite inesse: quod addit Anselmus, licet non esset necesse dicere: debitae inesse. Est dicere quod Deus dederat iustitiam originalem primo homini pro se et pro omnibus posteris. Hoc est debitum inesse quod debebatur omnibus, si non fuisset peccatum.

Septima propositio: quod peccatum originale non dicit so-lam privationem licet essentialiter sit privatio. Hoc est quod Doctor dicit in isto articulo (q. 82, a. 3): quia peccatum origi-nale de materiali dicit fomitem vel concupiscentiam. Non sup-ponit pro aggregato, sed solum pro privatione, sed de mate-riali exigit concupiscentiam et fomitem, quia iustitia ori-ginalis faciebat compositionem potentiarum et peccatum ori-ginale totum oppositum (29).

El examen de la esencia del pecado original induce a Vitoria a decir su palabra sobre la justicia original. ¿Es ésta un hábito sobrenatural distinto de la gracia santificante y de las virtudes infusas? Vitoria no vacila en admitirlo, pero en la "privación de la justicia" que define al pecado original, im-

(28) Ms. Ottob. lat. 1.000, f.^o 148 r.—DIEGO DE CHAVES (cf. ms. Ottob. lat. 1.050 b, f.^o 346 v) y PEDRO DE SOTOMAYOR (ms. Vat. lat., 4.634, f.^o 362 v) no vacilaron en separarse de Vitoria en este punto.

(29) Ms. Ottob. lat. 1.000, f.^o 149v-150r.

porta incluir la privación de la gracia (30). Por consiguiente no parece que nuestro autor admita entre la justicia original y la gracia santificante, esa distinción completa o adecuada que han sostenido muchos teólogos de nuestros días.

El pensamiento de Vitoria sobre el pecado original, tal como acabamos de exponerlo brevemente, está muy lejos ciertamente del tomismo puro e integral capitaneado por Báñez. Sus puntos de contacto con el Nominalismo son indiscutibles y nadie pensará en negarlos (31). Pero si renuncia peligrosamente a encontrar un elemento voluntario preciso en nuestro pecado de origen, no descubriéndole sino solo en Adán, Vitoria evita al mismo tiempo las extrañas ficciones de la teoría de la solidaridad jurídico-moral. Si no aprovecha ni juzga digna de observación la teoría tomista del voluntario imperado y de la participación en nosotros del acto voluntario de Adán por vía de generación activa, se abstiene igualmente de recurrir al voluntario interpretativo, tan del agrado de los nominalistas y de Suárez. Estamos, pues, en presencia de un pensamiento de transición, un poco fuera de los senderos tri-

(30) Ms. Ottob. lat. 1.000, f.^o 151 v: dubitatur circa totam istam materiam: quid intelligatur per iustitiam originalem? Quando dicitur quod peccatum originale est privatio iustitiae originalis, utrum intelligamus habitum illum supernaturalem quem vocat Augustinus iustitiam originalem *ultra* gratiam et virtutes infusas et acquisitas? ...RESPONDETUR ad hoc. Primo dico quod ego credo quod B. Augustinus et B. Anselmus et alii antiqui patres *pro iustitia originali non solum intellexerunt habitum illum supernaturalem, sed omnia dona supernaturalia* quae erant in primo parente et essent in aliis si, ipse non peccasset... Secundo dico quidquid intellexerunt doctores scholastici, ego non dubito quod peccatum originale sit privatio iustitiae originalis *intelligendo per iustitiam originalem et gratiam et iustitiam*. Ita revera est et potius deberet dici privationem gratiae quam iustitiae.

(31) "Desde luego hay que reconocer que Vitoria y aun Domingo de Soto patrocinaron determinadas tesis inspiradas en la teología del Nominalismo posterior. El prestigio de estos maestros contribuyó a que en algunos de sus discípulos perdurase la desorientación por inconsciencia en unos y en otros de lo heterogéneo de aquellas posiciones en buena ortodoxia tomista" (V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Accidentada y efímera aparición del Nominalismo en Salamanca*, "Ciencia Tomista", t. 62, 1942, p. 100.

llados, en uno de esos senderos en los que el historiador de las doctrinas se detiene con interés (32).

L. B.-GILLON, O. P.

Roma.

(32) Sin insistir sobre la evolución de la cuestión en los sucesores de Vitoria, señalemos solamente dos textos inéditos. Las explicaciones de Vitoria están reproducidas muy exactamente en 1559 por PEDRO DE SOTOMAYOR (ms. Vat. lat. 4.634, f.^o 359 v): secundo dico quod ut aliquid vere et proprie dicatur peccatum non oportet quod formaliter et *proprie* sit voluntarium, sed satis est quod imputetur voluntati: sicut qui ex ignorantia peccant, vere peccant, tamen formaliter peccata non sunt ab eis volita, quia ignorant. Item nauta cui gubernatio navis incumbit vere peccat, si sua incuria navis submergatur, et tamen formaliter submersio non est voluntaria. Ita censendum est in peccato originis.—DIEGO DE CHAVES está más próximo a S. Tomás: quo pacto omnes in Adam peccavimus, cum nondum essemus nati, ad hoc varia exempla adducuntur. Sed exemplum S. Thomae, sup. q. praecedente, a. 1, est quod melius explicat: de analogia membrorum ad voluntatem. Quia omnes sumus membra Adae et membra non habent aliam voluntatem a toto. Sed voluntas totius est cuiuslibet partis et vere parti imputatur, quia omnes eramus in Adam secundum originem. Nam et ipse *proprie movet* quemlibet filium (ms. Ottob. lat. 1.050 b, f.^o 351 v).

Doctrina de Vitoria acerca del martirio (*)

S U M A R I O

I.—EL MARTIRIO COMO ACTO DE VIRTUD.

- A) El martirio es un acto de virtud (a. 1).
- B) Es un acto elicito de la fortaleza (a. 2).
- C) Es un acto imperado de la caridad (a. 2).

II.—CONDICIONES SUBJETIVAS PARA QUE EL MARTIRIO SEA SALUDABLE.

- A) Disposición interior a la gracia (a. 2):
 - a) Estado de la cuestión.
 - b) Estudio comparativo de Vitoria, Vega y Soto.
 - c) Crítica de las tres opiniones.
 - d) Juicio sobre la opinión singular de Vitoria.
- B) Aceptación del martirio (a. 2).

III.—EFICACIA DEL ACTO DEL MARTIRIO.

I.—EL MARTIRIO COMO ACTO DE VIRTUD

A) El martirio es acto de virtud. — Porque consiste en permanecer firme en la verdad y en la justicia contra los asaltos de la persecución. Además sólo por los actos de virtud se puede obtener la felicidad eterna prometida a los mártires: “Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum” (1).

Los santos inocentes parecen ser una excepción a este prin-

(*) El texto de Vitoria que nos ha servido de base para el presente estudio es el editado por el Padre Vicente Beltrán de Heredia, O. P. en B. T. E., volumen VI.

(1) Mat. 5, 10.

cipio, pues la Iglesia los honra como mártires, aunque su martirio no sea voluntario. Para explicar esto, rechaza Vitoria primeramente la opinión de algunos teólogos que intentaron eludir la cuestión, imaginando que el uso del libre albedrío había sido en ellos milagrosamente adelantado; y afirma con Santo Tomás (2) que estos niños obtuvieron por una pura misericordia de Dios una gloria que exige en los otros el concurso de la voluntad. En efecto, dice, sabemos que la sangre derramada por Cristo equivale al beneficio del bautismo. Por lo tanto podemos decir: de la misma manera que los méritos de Cristo comunicados a los niños bautizados los hace dignos de la vida eterna, así también los méritos del martirio de Cristo confieren la palma del martirio a los niños que derramaron su sangre por El. Sobre este punto insistiremos más adelante, al tratar del modo cómo produce la gracia el martirio.

Al final del artículo somete el teólogo salmantino a análisis el caso de ciertas mujeres honradas como mártires, de que habla San Agustín (3). Refuta de antemano la solución arbitraria y gratuita de Martino de Magistris, y se queda con la solución propuesta por el mismo San Agustín, el cual afirma que si estas mujeres se dieron a sí mismas la muerte por escapar del deshonor, lo hicieron única y exclusivamente movidas por el Espíritu Santo.

Por último se pregunta: si el martirio es acto de virtud ¿no es laudable ofrecerse espontáneamente a él? Pone en primer lugar la respuesta de Santo Tomás (4), el cual dice que ciertos preceptos de la ley divina no nos obligan más que a disponer el alma para cumplir tal o cual acto en el momento oportuno. Es preciso estar dispuesto a sufrir las injustas persecuciones, aunque ignoremos su objeto. Pero no está permitido dar a otros ocasión de obrar con injusticia, pues esto sería pecado de complicidad.

A continuación aclara un tanto esta afirmación general

(2) II-II, q. 124, a. 1 ad 1m.

(3) "De Civitate Dei", I. I.^o, cap. 26.

(4) II-II, I. cit., ad 3m.

del Santo, diciendo que en algunos casos, si esto se hace para robustecer la fe cristiana, es laudable el ofrecerse voluntariamente a padecer por Cristo.

B) El martirio es acto elícito de la virtud de la fortaleza.—Lo prueba el Maestro Vitoria con dos argumentos: uno positivo, fundado en la doctrina de Santo Tomás, y otro negativo, en el que deshace y echa por tierra la doctrina nominalista de Martino (5). Expondremos brevemente y por separado uno y otro:

1. *Argumento positivo.* La virtud de la fortaleza es la que sostiene al hombre en el bien y le hace resistir los peligros, principalmente el de la muerte. Pues el martirio va unido de una manera inquebrantable al bien, ya que el peligro de la muerte inminente no puede hacerle abandonar la verdad y la justicia. Se refiere a la fe como a un fin que se propone. Es decir, en este acto de fortaleza se distinguen dos aspectos: el fin de esta virtud, o lo que es igual, el bien, al cual permanece fuertemente ligado, y la esencia de esa virtud, es decir, la firmeza misma que hace que nada nos pueda separar de este bien.

2. *Argumento negativo.* Martino arguye partiendo de un falso concepto de la virtud de la fortaleza. Para él la “*contrapugnatio corporalis*” es de la esencia de esta virtud. Esto supuesto, concluye: siendo así que una de las condiciones del martirio es “*non resistere tyranno*”, resulta que no es acto de la fortaleza, sino acto propio de aquella virtud por cuyo objeto se muere.

Concede el Maestro Vitoria que en el martirio concurren otras virtudes juntamente con la fortaleza, v. gr. la fe, la caridad, etc. “*Verum est quod ad martyrium concurrunt aliae multae virtutes simul cum fortitudine, ut fides et caritas. Iste credit in Christum, et ex hoc actu fidei provenit quod non velit adorare idolum. Item, ex actu caritatis vult augere fidem Christi. Et actualis perpensio et tolerantia mortis pro Christo et pro aliqua virtute est martyrium. Ratio est quia martyrium*

(5) Tract. “De Martyrio”, cap. 3.^o

est maximum testimonium et ultimum quod homo potest ferre et dare pro fide Christi et religione Christiana; et hoc testimonium est ipsa actualis tolerantia mortis; et ista immediate est actus fortitudinis”.

No obstante esto, cada una de estas virtudes tienen su objeto y acto propio, y el de la fortaleza es el acto del martirio. Para probarlo retuerce el argumento de Martino y de esta manera le coge en contradicción:

Concede Martino que cuando hay “contrapugnatio corporalis”, por razón de la dificultad que encierra este acto, no basta la virtud por cuyo objeto se lucha y se muere, sino que es necesaria la virtud de la fortaleza que lo mantenga firme en la defensa, no obstante la muerte inminente que le amenaza: “Nam ipse (Martinus) confitetur quod quando est contrapugnatio, sicut si tyrannus minatur mortem alicui iudici eo quod administrat justitiam, et iudex contrapugnat, id est, se defendit et moritur in conflictu, illa tolerantia mortis, secundum Martinum, est actus fortitudinis, quia est cum contrapugnatione corporali.”. Pues bien, “tunc arguitur sic contra illum: volo probare quod sit actus justitiae. Quia in illo casu justitia sufficit ad confirmandum hominem in rectitudine, et sufficit justitia ad imperandam contrapugnationem et tolerandam mortem si videat quod expediat: ergo illa tolerantia mortis non est actus fortitudinis”.

Me responderá, añade el maestro, que no basta la justicia. “Ob solutionem quam ipse dederit ad hoc argumentum dicendo, quod non sufficit justitia, sed quod requiritur fortitudo ad hoc quod quis contrapugnet et aggrediatur mortem, eandem nos dabimus argumento ipsius quod non sufficit justitia sine fortitudine ad expectandum mortem pro defensione veritatis, vel quod non facilliter expectaret, sed cum magna trepidatione”. Es decir, tampoco basta una virtud cualquiera para esperar con tranquilidad la muerte, sino que esto es propio de la fortaleza. Y eso, porque no encierra mayor dificultad el luchar en defensa de una causa que el esperar la muerte tranquila y pacientemente; ya que a lo primero nos empuja la misma naturaleza; lo segundo es vencer a ésta para que triunfe Cristo: —“Quia in ipso conflictu non est difficile

contrapugnare. Non enim est difficultas in contrapugnatione, sed in perseverantia et expectatione, id est, solum est difficile expectare pericula mortis”.

Conclusión: “Si ergo ad contrapugnandum requiritur fortitudo: ergo multo magis ad expectandum pericula mortis; et per consequens martyrium est actus fortitudinis, quia velle expectare pericula mortis non est ab alia virtute nisi a fortitudine. Patet, quia illa volitio non est circa materiam iustitiae, nec temperantiae vel alterius virtutis. Ergo. Et patet quod aliae virtutes, quantumcumque sint in gradu heroico, non sufficiunt, nisi adsit fortitudo”.

C) El martirio es acto imperado por la caridad. — Lo afirma el Maestro Vitoria con Santo Tomás (6); ya que el martirio pone de manifiesto la más perfecta caridad, según el testimonio de San Juan: “Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis” (7). Por otra parte, según el sentido de la Sagrada Escritura, la virtud de la caridad es la que da valor meritorio al martirio: “Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest” (8).

Mas ¿qué significado da el Maestro Vitoria a la caridad de que nos hablan los textos citados? Sobre su pensamiento podemos formular las siguientes conclusiones:

a) No la entiende en el sentido de que el martirio sea siempre imperado por la caridad habitual, como afirmaron en otro tiempo el Alense, Buenaventura, el Paludano (9) y otros muchos, ya que puede acontecer que el sujeto del martirio, pecador, no sea justificado hasta el momento del martirio. “Et sic dico quod quantumcumque quis sit in peccato mortali et non poenitet nec poeniteret, immo perseverarét in illo, si subito preoccupetur morte, et immemor illius peccati

(6) II-II, q. 125, a. 2 ad 2um.

(7) Joan. 15, 13.

(8) I Cor. 13, 3.

(9) BILLUART, *Cursus Theol.*, tract. De fortitudine, dissert. 1, a. 22.

accedat ad martyrium et patiatur mortem pro Christo, consequitur gratiam et est vere martyr”.

b) Consiguientemente, excluye la contrición perfecta, en virtud de la cual el sujeto del martirio sería justificado anteriormente a éste: “...sed dico quod martyrium remittit illud pro quanto est satisfactio pro peccatis sicut dolor. Est ita privilegium datum martyrio sicut dolori, nam privilegium martyrii est quod Deus vult acceptare martyrium ad remissionem peccatorum sicut acceptat contritionem et dolorem, quia dolor de se non habet quod remittat peccatum, sed Deus illud gratis remittit. Sicut ergo Deus ratione doloris constituit remittere peccatum, ita eodem modo ratione martyrii et mortis constituit remittere peccatum nullo ordine habito ad dolorem, quia major est satisfactio quod quis moriatur pro Christo, quam quod doleret”. Y en otro lugar: “...quia martyrium tantum valet sicut poenitentia, id est, habet hoc quod remittit peccata sicut poenitentia. Sed si ille doleret de peccato, sibi remitteretur. Ergo eodem modo si ille peccet de novo, et non actualiter inhaeret peccato, et patitur pro Christo, consequitur remissionem peccati per martyrium”.

c) Tampoco la identifica con la atrición, como se desprende de los textos poco ha citados. En ellos afirma expresamente que no es necesario ningún dolor de los pecados, para que por el martirio nos sea concedida la gracia, con tal que en el momento del martirio la voluntad esté despegada del afecto al pecado. Más adelante, al tratar de las condiciones que se requieren para que el martirio sea verdadero y saludable, expondremos el modo cómo explica el Maestro Vitoria este despegue de la voluntad.

d) Para él la caridad de que nos hablan los sagrados textos y que según Santo Tomás es la virtud que impera el acto del martirio, se cifra en la “mera voluntad de sufrir la muerte por Cristo”, sin ningún género de penitencia: “... sed quomodocumque sit (sive doleat, sive non doleat), si pro Christo talis moriatur, omnia peccata sibi remittuntur per martyrium”.

e) Aún más, está tan íntimamente persuadido de esta

idea, que rechaza llamar al martirio “*poenitentia virtualis*”. “Sed dico quod martyrrium remittit illud peccatum, non pro quanto est virtualis dolor, ut isti dicunt, quia si esset memor ipsius peccati, fortasse non doleret; sed dico quod martyrrium remittit illud pro quanto est satisfactio pro peccatis sicut dolor”.

f) Y esto último, porque considera al martirio como un medio de nuestra salvación, completamente distinto del de la penitencia: “Sicut ergo Deus ratione doloris constituit remittere peccatum, ita eodem modo ratione martyrii et mortis constituit illud remittere, nullo ordine habito ad dolorem”.

II.—CONDICIONES SUBJETIVAS PARA QUE EL MARTIRIO SEA PROVECHOSO

A) Disposición interior a la gracia. — Esta cuestión la propone y estudia el Maestro Vitoria en el artículo segundo de la cuestión ciento veinticuatro, en el que, después de probar, corroborando la doctrina del Angélico, que el martirio es acto elícito de la fortaleza, afirma también que es acto impedado de la caridad. A continuación sienta la dificultad que propone Martino a esta doctrina del Doctor Angélico: “el martirio se puede dar en un hombre que vive en pecado mortal: luego el martirio no es acto de la virtud de la caridad”: “Hanc solutionem impugnat Martinus, quia potest esse martyrrium in homine existente in peccato mortali. Patet, quia aliquis volens perseverare in mortali, potest velle defendere fidem Christi ita ut moriatur. Multi enim sunt peccatores, qui propter quancunque mortem et tormenta non desererent fidem. Ergo martyrrium non est actus caritatis”.

Desde este momento todo lo restante del artículo gira en torno a esta objeción. Con ello se propone el Maestro Vitoria poner a cubierto la doctrina del Doctor Angélico, y señalar hasta dónde llega la verdad del argumento de Martino. En el curso de la exposición despliega Vitoria poco a poco su pensamiento sobre este punto, tan difícil y tan controvertido. Hemos, pues, de buscar su posición fija y concreta envuelta en largos silogismos. Mucha luz sobre la doctrina del Maes-

tro proyectan los escritos de sus discípulos Vega y Soto, que recogen en parte o en todo la doctrina singular de su Maestro. Por eso nos ha parecido bien, una vez sentado el estado de la cuestión, hacer un estudio comparativo de los tres para poner de manifiesto la proyección del pensamiento de Victoria en la primitiva escuela salmantina:

a) *Estado de la cuestión*.—Primeramente responde Victoria a la dificultad de Martino de un modo genérico: “El martirio solamente en un *sentido material* se puede predicar de un hombre que está en pecado mortal, esto es, que mantiene en el acto del martirio apegada su voluntad al pecado; y de ninguna manera formalmente en el sentido que lo entiende la Iglesia. Porque a este tal la Iglesia no le coloca en el número de los santos, lo que es señal inequívoca de que no obtuvo la palma del martirio, y mediante ella su salvación. Además, el que así muere, si bien se mira, no lo hace por Cristo, ya que no le tiene por su Dios ni por su fin último, pues no guarda sus mandamientos ni le ama. Es verdad que el acto en sí, sería un acto bueno producido por la virtud de la fortaleza, pero infructuoso en orden a la vida eterna”.

De todo esto se desprende que para el martirio provechoso y saludable en el hombre pecador ha de preceder alguna preparación. ¿Cuál sea ésta? En lo restante del artículo nos lo dirá. Para mejor expresarlo se vale de ejemplos gráficos, que nos manifiestan gradualmente su pensamiento:

“Supongamos, dice, un hombre que está en pecado, del cual nunca ha hecho penitencia, pero que en el acto del martirio no tiene voluntad positiva de permanecer en él. La rapidez de su ejecución no le dió lugar a arrepentirse de sus pecados”. Este tal, afirma el Maestro, es mártir.

Para aclarar más hasta dónde llega su pensamiento sobre este punto y la virtud santificadora que concede al acto del martirio, pone el siguiente ejemplo, “que, como él mismo dice, escapa a la mente humana y sólo de Dios puede ser conocido”. Se trata de un hombre que vive en pecado mortal, del cual no tiene conciencia en el momento del mar-

tirio, pero que, como Dios sabe muy bien, si en aquel momento lo recordase, conservaría su voluntad apegada a él.

Un paso más: “exupongamos, dice, un hombre que se encuentra en pecado mortal. Se le ofrece también el martirio, pero no súbitamente, como en los dos anteriores. Aún más, este tal en el tiempo que media hasta el martirio, no solo deja de hacer un acto de penitencia por los pecados pasados, sino que comete otros nuevos”.

Su pensamiento optimista aún va más allá. Nos lo expresa con el siguiente ejemplo: “Pongamos, dice, un concubinario, que, apresado por un tirano, y por no renegar del nombre de Cristo, es condenado a muerte, cuyos tormentos se prolongan durante una hora. En los primeros momentos del suplicio permanece firme en el propósito de vivir con la mujer que no es suya. Mas después, no por un acto contrario de su voluntad, sino por el dolor y la violencia de los tormentos, desiste de su propósito perverso, o mejor, no vuelve a pensar más en aquel afecto pravo”.

Así es como establece el Maestro Vitoria el estado de la cuestión. ¿Cómo lo resuelve? Dándoles a todos el título de mártir en el sentido estricto que lo entiende la Iglesia; pues para él se cumplen las tres condiciones fundamentales que exige para ello:

- 1) Deseo de padecer por Cristo.
- 2) No tener apego al pecado en el momento del martirio.
- 3) Muerte real.

Mas antes de exponer las conclusiones, queremos dar lugar al estudio comparativo de Vitoria, Vega y Soto, pues ello nos proporcionará mucha luz sobre la doctrina del Mestro.

b) *Cuadro comparativo de Vitoria, Vega y Soto:*

VITORIA (10)

1.—Aliquis sit in peccato mortali, de quo nunquam poenituit; sed non habet actualem voluntatem perseverandi in illo peccato, quia si sic haberet, non esset martyr nec per martyrium salvaretur. Sed subito offertur sibi mors per hoc quod capitur a pagano qui dicit ei: blasphemam Christum, vel alioquin interficiam te. Ille dicit, nolo; et interficitur sine poenitentia. Utrum ille habebit remissionem peccatorum et an erit vere martyr.

2.—Ponamus casum quod ita sit; licet nos non cognoscimus, bene tamen Deus illud cognoscit. Pono ergo casum quod si iste non esset in isto articulo, non doleret de peccatis suis, immo perseveraret in peccato usque ad mortem; et si esset memor, non doleret de illo in illo instanti sed gauderet. Tunc quaero: an in tali casu remitterentur sibi per martyrium peccata illa de quibus Deus scit quod ille non doleret, immo perseveraret nisi esset in articulo isto. Responderetur quod sic. Itaque dato ita esset quod ille haberet propositum

VEGA (11)

1.—Raro quidem, ac fortasse numquam contingit, ut ex peccatoribus sponte quis suam mortem pro Deo aut Christo toleraverit, quin suorum eum peccatorum vel in genere poenituerit. Qui se sibi negat et tantam naturae ipse suae ultro pro Dei amore vim facit, multo magis profecto, quas in eum admissit, offensas, oderit et damnabit.

2.—Sed si vel ob memoriae nostrae fragilitatem, vel ob subitum aliquem tyrannorum et hostium Christi furorem Christianus peccator sic opprimeretur, ut ante omnem suorum peccatorum poenitentiam, ex hac vita pro Christo interfectus migraret, martyrium ipsius ad justitiam satis esset et fortis illa ac constans mortis tolerantia, efficax haberetur ad gratiam dispositio.

Quam tribuit poenitentiae virtutem reconciliandi nos sibi, ipse non minus clare neque minus generaliter martyrio eandem praerogativam concessit...

(11) *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio libris XV distincta, lib. VI, cap. 36.*

SOTO (12)

1.—Martyrium, quando ejus subita oblatio actum poenitendi impediret, sufficit sine poenitentia ad salutem. Conclusio haec non est mihi tam certa, quam superiores, sed tamen multo probabilior quam contraria. Asserunt eam Scotus et Gabriel dist. praesenti, quaest. 1, art. 3, sed tamen nimium absolute, dicentes fervorem martyris sufficere. Et tamen arbitror esse moderandam.

2.—Si ille, inquam, qui martyrio expositus est, inducias habet, ut possit peccata recolere, tenetur quidem. Verbi gratia, dum est in carcere. Immo si copia suppetit sacerdotis et temporis, confiteri tenetur (si singulare est confessionis praeceptum in articulo mortis, de quo dist. 18, disputabitur). Quodsi tantum temporis non habet, possit tamen habere dolorem in genere, ad id etiam obligatur: nam martyrium non aliter potest vicem poenitentiae supplere, quam supplet vicem baptismi: non autem hujus vicem supplet nisi ubi ejus copia haberi non potest. Si enim sub ipsum agonis articulo

(12) In IV Sent. dist. 15, q. 1, a. 2.

(10) II-II, q. 125, a. 2.

perseverandi in peccato, nisi esset in isto articulo in quo non actualiter vult, perseveraret in illo peccato, dico quod sibi per martyrium remitteretur peccatum illud et esset vere martyr.

Sed dico quod martyrium remittit illud peccatum, non pro quanto est virtualis dolor, ut isti dicunt, quia si esset memor ipsius peccati, fortasse non doleret; sed dico quod martyrium remittit illud pro quanto est satisfactio pro peccatis sicut dolor. Est ita privilegium datum martyrio sicut dolori, nam privilegium martyrii est quod Deus vult acceptare martyrium ad remissionem peccatorum sicut acceptat contritionem et dolorem, quia dolor de se non habet quod remittat peccatum, sed Deus illud gratis remittit. Sicut ergo Deus ratione doloris constituit remittere peccatum, ita eodem modo ratione martyrii et mortis, constituit illud remittere, nullo ordine habito ad dolorem, quia major est satisfactio quod quis moriatur pro Christo quam quod doleret. Et quod ita sit quod martyrium sufficiat ad remissionem illius peccati, probatur. Quia Ecclesia ad canonizandum aliquem in martyrem et sanctum, non requirit aliud testimonium nisi quod ille voluntarie passus sit pro

Si baptismi intermissio nemini unquam ex mortuis pro Christo impedimento fuit, quominus coronam martyrum obtineret, ut vel ex sancta Emerentiana constare potest... neque officii profecto intermissio poenitentiae. Itaque enim baptismus necessarium est ad salutem, sicut poenitentia, neque est cur non possit habere martyrium vicem poenitentiae, sicut habet baptismi...

Ritus etiam communis fidei Ecclesiae, hoc incunctanter esse tenendum nos admonet. Nulla quippe facta inquisitione circa mores aut vitam, omnes fideles, quos constat mortem ultro passos esse pro Christo, ut martyres celebrat, et cunctis fidelibus tales, venerandos et honorandos tradit, neque exequias ullas aut suffragia pro eis, sicut pro aliis mortuis fieri patitur.

Item gravius quid est et ex suo genere etiam perfectius et laudabilius, voluntarie appetere mortem pro Deo, quam poenitentia peccatorum.

Animadverto, ut non solum remissionem peccatorum obtinere posse martyrium, si repentinus aliquis casus locum adimat poenitentiae, sed etiam ubi locus fit poenitentiae, et memoria occurrat peccatorum.

3. — Itaque, si studio

lum offerretur martyri baptismus, quem teneret, revera non esset orthodoxus martyr, ut dist. 3, art. II assertum relinquimus. Pari ergo modo si tempus habet penitendi, et poenitentiam requirit, contentor est, et virtutis, et sacramenti, atque adeo tunc nullus fervor martyrii absque poenitentia sufficit.

3.—Sed faciamus hominem sic in martyrium rapi, ut atrocitas mortis ejus occupet mentem. Arbitror quod licet sit in peccato, dummodo non sit in actuali complacentia aut proposito, illa perpensione martyrii obtinebit veniam apud Deum. Probatur. Martyrium, ut loco proxime citato late elucidavimus, supplet vicem baptismi, ut patet tum aliorum patrum testimonio quos illic citavimus, tum et Augustini contra Donatistas, et refertur de consecratio, Distinct. 4, can. Baptismi vicem. Cuius utique evangelica fundamenta sunt, illud Johan. 15. Majorem caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis, et Matth. 10. Qui me confessus fuerit coram hominibus, continebor et ego eum coram patre meo. Et qui perderit animam suam (id est, vitam) propter me, in vita aeterna inveniet eam. Sed tam necessarius est

Christo. Ergo postquam Ecclesia talem canonizat in martyrem, sequitur quod martyrium est causa sufficiens ad remissionem peccati mortalis. Item, patet hoc ex illo dicto Domini, "Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego illum coram Patre meo"; ubi ad litteram loquitur de martyrio. Qui confessus fuerit Christum coram hominibus, Christus confitebitur ipsum coram Patre suo. Ergo. Et sic dico quod quantumcumque quis sit in peccato mortali et non poenitet nec poeniteret, immo perseveraret in illo, si subito praeoccupetur morte, et immemor illius peccati accedat ad martyrium et patiatur mortem pro Christo, consequitur gratiam et est vere martyr.

3.—Sed ex hoc oritur aliud dubium. Sit aliquis in peccato mortali qui expectat martyrium non repentinum, sed est in carcere et debet pati martyrium. An talis qui est in peccato mortali et ducitur ad martyrium non subito, teneatur et sit necessarium quod doleat de peccatis.

Respondeo ad hoc... Tertio dico, quod quomodo cumque sit, sive teneatur poenitere, sive non, iste est negligens et peccat de novo, quia per hoc quod habet tempus confitendi et non confitetur, est negligens et

unius martyrii et effundendi sanguinem pro Christo, nolit fidelis cogitare aliquid de suis peccatis, neque eorum poenitentiam aliquam assumere, sed totus vacet morti, quae sumbeunda sibi est atque imminere et praesens esse jam cernitur, idque unum curare velit, quomodo libenter, alacriter, fortiter et magnanimiter pro fide usque ad mortem certet, et hic quoque per martyrii gratiam, et quidem gloriosissime, salvabitur. Nam martyrium de se sufficiens est remedium ad salutem... et, qui duo novit media sufficientia ad aliquem finem, praetermisso uno, potest altero contestus esse.

Cumque Christus generaliter, et absque ulla exceptione dixerit: "Omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego illum coram Patre meo", trepidare sane videtur, ubi nullus est timor, qui tunc solum putat martyrium ad salutem posse sufficere, cum locus non est poenitentiae, neque occurrit memoria peccatorum. Quasi vero aut debilitas nostrae memoriae, aut inopinata saevitia inimicorum efficaciam possit et virtutem martyrio tribuere, vel augere.

baptismus ad remissionem originalis, quam poenitentia ad remissionem actualium: ergo pariter supplere potest poenitentiae vicem. Et confirmatur, quia, ut illic vidimus tria distinguuntur ex aequo baptismata: scilicet, fluminis, et fluminis, quod est virtus poenitentiae, et sanguinis, quod est martyrium: ergo quodcumque per se sufficit. Responderi autem per hoc potest discrimen, quod baptismus non aliam dispositionem requirit, quam non invenire obicem contrarium. Martyrium autem per se dicit actum caritatis, ut S. Thomas, supra, quaest. 66, art. 12 dixit, et contra Cresconium libr. 2, capit. 12 ostendit Augustinus. Quinvero et Paul. I Cor. 5. Si corpus inquit, meum tradidero ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest: caritas autem in peccatore sine poenitentia non est legitima...

... ..
4. — Secundo, ut hoc nunc intermittamus, dicimus, quod expositus martyrio in illo articulo habet legitimum actum caritatis qui virtute includit poenitentiam, licet illa non sit formalis. Quare contraria opinio principium petit, dum asserit legitimam caritatem in martyre non posse esse sine poenitentia. Hoc. n. est singulare privile-

peccat de novo. Nihilominus postea quando vult pati pro Christo, si actualiter non vult perseverare in illo peccato mortali, dico quod quando patitur mortem, remittuntur sibi omnia peccata, et nova et antiqua per martyrium...

4.—Sed dubitatur. Est replica. Dicimus quod quamvis ille sit in peccato mortali, si tamen non est in actuali proposito peccandi; peccata remittuntur ei per martyrium; si autem actualiter perseveret in illo, non esset martyr. Pono quod quando incipit certamen, id est, pati tormenta, habet propositum perseverandi in peccato mortali, sed postea in ipsa pugna desistit ab illo proposito...

Ad hoc potest dici, et probabiliter, quod quamvis aliquis in ipsa tolerantia martyrii committat nova peccata mortalia, si tamen voluntarie perseveret in actuali tolerantia mortis pro Christo, consequitur remissionem peccatorum et est vere martyr... Item, quia martyrium tantum valet sicut poenitentia, id est habet hoc quod remittat peccata sicut poenitentia. Sed si ille doleret de peccato, sibi remitteretur. Ergo eodem modo si ille peccet de novo, et non actualiter inhaereat peccato, et patiatur pro Christo, consequitur remissionem peccati per martyrium.

gium martyrii, quod per se est summa caritas et confessio Christi. Cum enim dixit Christus: majorem caritatem nemo habet etc. hanc asserit majorem, etiam quam illa quae est detestatio peccatorum,

c) *Crítica de las tres opiniones.*—El análisis de estos textos nos da el resultado que a continuación expresamos

Para el Maestro Vitoria, el martirio es un medio de salvación, como lo es la penitencia, de origen divino como ésta, distinto completamente de ella, que se rige por leyes propias. Por él se satisface, lo mismo que por el dolor en la penitencia, por especial privilegio de Dios, que lo acepta para remisión de los pecados, como acepta la contrición y el dolor, sin ninguna relación con éste, ni con el sacramento de la penitencia. Las leyes por que se rige las reduce a dos: una positiva y otra negativa:

1) Positiva: voluntad actual de padecer por Cristo.

2) Negativa: que en el acto del martirio la voluntad del mártir no permanezca apegada al pecado. Y esto no por un acto positivo contrario, sino basta que sea por olvido.

Por consiguiente, no le place tener al martirio como penitencia virtual, sino que insiste en considerarlo independiente.

Vega, de tal manera se hace eco del pensamiento de Vitoria, que al analizar su doctrina sobre el valor y la eficacia del martirio, da la impresión de que ha tenido muy presente la doctrina y tal vez los apuntes de su maestro. Así vemos que adopta la misma división de materias que Vitoria, y aduce los mismos argumentos de Escritura, tradición y razón teológica: "Qui tribuit poenitentiae virtutem conciliandi nos sibi..." "Ritus etiam communis fidei Ecclesiae..." "Item gravior quid est..." Y lo mismo que su maestro, considera al martirio como una vía totalmente distinta de la penitencia: "Et qui duo novit media sufficientia ad aliquem finem, praetermisso uno, potest altero contentus esse". En lo único que se aparta de su maestro es en considerar el acto del martirio como una penitencia virtual: "Voluntas quidem moriendi pro christiano, poenitentia virtualis omnium peccatorum dici non potest. Quandoquidem et in perseverantibus in peccato invenitur, et complacentiam in eis valet admittere. Martyrium vero pro Christo, nunquam compatitur neque moraliter profecto potest eam compati. Tanta est virtutis et praesenti nos morti pro Dei gloria vel fide objicere, ut is

affectus, si occurrerent peccata memoriae, dolorem de ipsis more efficeret, vel certe complacentiam in ipsis non admitteret. Quomodo haereat affectus peccatis, qui vitam pro Dei honore contemnit? Qui se sibi pro illo abnegat, quomodo in ejus offensa, sciens et volens, permanebit? Habet nescio quam energiam et virtutem, tanto nos periculo, immo detrimento et damno pro eo ultro exponere, ut nullam queat neque actu, neque virtute admittere voluntatem perseverandi in ipsius inimicitia. Et vel ex hoc posset confirmari propositum totum nostrum: quem vere, praesente morte, sic in Deum affici, paenitentia quaedam est virtualis". Vega, que escribe después de promulgado el decreto *De justificatione*, hace esta derivación del pensamiento de su maestro, condescendiendo tal vez con la tendencia que luego habría de prevalecer en la sesión XIV del Tridentino.

Soto, que publica su Comentario de las Sentencias después de aquella sesión, modera aún más la doctrina optimista de Vitoria. No proclama la eficacia del martirio totalmente independiente de la penitencia. Si el adulto es catecúmeno, debe en cuanto sea posible, recibir el bautismo de agua antes del martirio. Si está ya bautizado, debe, si es posible, confesar sus pecados a un sacerdote, o al menos tener pesar de ellos; pesar que toda su doctrina parece identificar con la atrición, la cual sola basta para el bautismo, con el cual compara Soto el martirio. Mas si el adulto pecador es conducido súbitamente al martirio, y no le queda tiempo para hacer examen y arrepentirse de sus pecados, le basta para gozar de los privilegios del martirio, su voluntad inquebrantable de sufrir la muerte por Cristo, que tiene valor de penitencia virtual.

d) *Juicio sobre la opinión singular de Vitoria.* — Podemos calificarla de excesivamente optimista. Convenimos con él en excluir la gracia santificante y la caridad habitual, y por tanto la contrición perfecta como condición necesaria para el martyrio. Pero negamos con Billuart que sea suficiente condición previa este solo acto: "volo mortem subire pro Christo", sin ningún acto de penitencia. Por el contrario, después de Trento, la doctrina común entre los teólogos es

más exigente: se requiere verdadera penitencia, conténida en la atrición de todos los pecados mortales. Y esto por las razones que aduce el mismo Billuart en el lugar anteriormente citado:

1.º) Porque, si ésta se exige para el bautismo, a fortiori hemos de exigirla para el martirio, que de suyo, esto es, por sí no fué instituido contra el pecado, como lo fué el bautismo.

2.º) Porque ningún hombre, enemigo de Dios por el pecado, puede reconciliarse con El si no es por un acto contrario de penitencia. Así lo afirma expresamente el Tridentino, al declarar que para obtener el perdón de los pecados, en todo tiempo fué necesario el acto de contrición por lo menos imperfecta.

3.º) Por otra parte no tenemos ningún fundamento para afirmar que el martirio prescinda, esto es, quite la obligación de cumplir los preceptos divinos y de emplear los medios instituidos per se, esto es, *necessitate medií*, para nuestra salvación. Por lo tanto, si el hombre a quien amenaza el martirio no está bautizado, debe recibir el bautismo; y si después del bautismo volvió a caer en el pecado, debe confesarlo, si una y otra cosa fuesen factibles.

4.º) A Vega se le puede responder negando que esté acto: "*Volo mortem subire pro Christo*", incluya necesariamente la penitencia virtual. Esto sería verdad, si tal acto procediese "*ex amore Dei super omnia*", y súbitamente fuese conducido al martirio; o también, si por el fervor de su caridad, o por olvido e ignorancia no recordase sus pecados. En apoyo de nuestra afirmación sostenemos que cuando Cristo dice: "*Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*" (13), no ha de interpretarse el pensamiento del Salvador en el sentido de que la misma muerte por Cristo incluya el acto de penitencia. Porque, si así fuera, estaría en contradicción con las palabras de San Pablo: "*Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*" (14).

(13) Joh. 15, 13.

(14) I ad Cor. 13, 3.

Dos son los argumentos principales en que Vitoria apoya su doctrina. Vega también los hace suyos. Estos son: el texto de San Mateo: "Omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego coram Patre meo" (15). El segundo lo expone el Maestro Vitoria en los siguientes términos: "Quia Ecclesia ad canonizandum aliquem in martyrem et sanctum non requirit aliud testimonium nisi quod ille voluntarie passus sit pro Christo".

Al argumento de Escritura respondemos que semejantes sentencias generales han de entenderse con ciertas limitaciones; pues el Divino Maestro, también bajo una frase general, expone la necesidad del bautismo (16), y sin embargo todos los autores convienen en exigir por lo menos la atrición de los pecados pasados.

Al segundo argumento le negamos el supuesto. La Iglesia no procede inmediatamente a la declaración de un mártir, sin antes cerciorarse del modo cómo se llevó a cabo la confesión del nombre de Cristo, y cómo se portó el mártir en la tolerancia del martirio.

Por último, cabe preguntarnos: Esta opinión singular de Vitoria ¿es fruto de alguna corriente doctrinal de su tiempo? Nuestra investigación nos ha llevado a resultado negativo. Ni Major, ni Cayetano apuntan nada en este sentido.

El primero se mantiene dentro de los límites de la más estricta ortodoxia: "Contigit aliquem subito vocari coram tyranno, qui erat in peccato antequam veniret, et non cogitaret amplius de suo peccato, et sic non detestari. Et per consequens, ipse patiens, damnabitur... Ad primum dicitur quod is detestatur sua peccata in generali: *et non habet opportunitatem* confitendi; nemo enim obligatur ad impossibile, sed si non detestatur formaliter, *sufficit virtualiter*. Hunc casum in materia poenitentiae excepimus..." (17).

El segundo aduce el mismo ejemplo del concubinario

(15) Math. 10, 32.

(16) Joh. 3, 5; Mc. 16, 16.

(17) In IV Sent. Dist. 49, q. 24.

que pone el Maestro Vitoria, y concluye que se condena "ex pertinacia" (18).

Al mismo Martino, si bien non acierta en este punto como en tantos otros, no podemos catalogarlo dentro de la doctrina de Vitoria, como se desprende de sus mismas palabras: "Septima conclusio: Aliquod martyrium non est actus caritatis. Probat: Aliquod martyrium quod est *actus bonus moraliter tantum, et non meritorie*; sed tale non est actus caritatis, cum a caritate nec imperatum sit nec elicatum. Ergo aliquod martyrium non est actus caritatis" (19).

B) Aceptación del martirio.—Otra de las condiciones que los autores exigen en el mártir, para que el martirio le sea útil y saludable, es la aceptación de la muerte. Todos convienen en afirmar que no es necesaria la intención actual, y que basta por sí sola la habitual, ya que con ella la aceptación de la muerte resulta un acto humano voluntario.

La cuestión se plantea en torno a la suficiencia de la intención o aceptación interpretativa en el martirio de un adulto. Los autores se dividen en dos opiniones:

1.^a) De una parte militan, entre otros, Cayetano y Silvio. El primero expone así su pensamiento: "Posset etiam quis in peccato mortali existens, de improvviso, dormiens, occidi, quia Christianus; tunc enim, quia martyrio adulti, ratio generis moralium actuum, scilicet, voluntarium deest, martyrium non est proprie loquendo: et ideo, regulariter loquendo, ille sic occissus, non esset salvus. Uterque ergo horum (se refiere en segundo lugar al que está en pecado durante el sueño por apego a él) martyrium damnatus esset propter obicem appositum, licet ex diversis causis proximi, quia in primo ex pertinacia, in secundo ex priori negligentia, qua ivit dormitum sine contritione. Si hoc namque fecisset, martyrium effectum suum habere in dormiente contrito non minus est credentibus, quam in innocentibus" (20). A Silvio lo coloca Billuart al lado de Cayetano.

(18) Comment. in hunc locum.

(19) Loc. cit.

(20) II-II, q. 124, a. 2.

2.^a) De otra parte tenemos a la generalidad de los teólogos que se apartan del sentir del Cardenal Cayetano, de quien Billuart expresamente dice: “Non est tamen improbabilis sententia contraria Cajetani et Sylvii” (21). Por lo demás, no nos corresponde a nosotros enjuiciar la fuerza de los argumentos en que se apoyan los defensores de una y otra sentencia. Sólo nos toca investigar en cuál de las dos encaja la doctrina del Maestro Vitoria sobre este punto de teología.

Sumariamente lo expondremos en gracia de la brevedad, y además porque el pensamiento de Vitoria está demasiado claro para dudar de él. Y así, después de concluir que el martirio hace las veces de la penitencia, se propone la siguiente cuestión: “An si dormiens in peccato mortali occidatur, consequatur remissionem peccati, id est, sit vere martyr”. Y a continuación da por supuesta y por doctrina común en aquel entonces, la sostenida por Cayetano: que es suficiente la aceptación interpretativa: “Non est dubium nisi quod esset vere martyr, si esset in gratia, et non in peccato mortali”.

III.—EFICACIA DEL ACTO DEL MARTIRIO

¿Cuál es la doctrina del Maestro Vitoria sobre este punto? En el martirio de los niños la cuestión no ofrece ningún género de duda. Clara y expresamente afirma repetidas veces que el martirio les confiere la gracia “ex opere operato”: “In pueris autem quia non potest esse opus operans, ideo oportet quod detur illis gratia ex opere operato”. Aun más, al afirmar tan categóricamente esto, no lo entendía en el sentido estricto que hoy día le damos al término “ex opere operato”, sino que señalaba la diferencia existente entre el modo de causar la gracia los sacramentos y el modo de causar la el martirio, diferencia que comúnmente expresan los autores con el término “quasi ex opere operato”. Pues nos dice por una parte que el martirio causa la gracia “ex opere operato”, y por otra afirma que no es sacramento, sino que su eficacia la recibe en virtud de la pasión de Cristo, que le es

(21) Loc. cit.

aplicada mediante el martirio en virtud de cierto privilegio fundado en la imitación de la pasión de Cristo, el cual ha prometido la salvación eterna a quien da la vida por su amor.*

No se manifiesta tan clara la mente del Maestro respecto al martirio de los adultos. Refiriéndose a éstos, la terminología que emplea desorienta al investigador, que ha de proceder con cautela, si no quiere caer en confusionismos, ni exponerse a lanzar afirmaciones un tanto atrevidas. Leemos repetidas veces que el martirio en el adulto no confiere la gracia "ex opere operato", sino "ex opere operantis":—"In adulto esse martyrii est opus operans, et ideo ratione martyrii non sibi confertur gratia, sed ratione volitionis". La afirmación es sumamente explícita.—"Itaque gratiam et gloriam quam aliquis meretur per voluntatem propriam qua vult pati martyrium, consequuti sunt illi (pueri) occissi propter Christum... Quia cum in adultis sit opus operans, non tamen in illis pueris, ideo istis pueris datur gratia per martyrium, non tamen adultis, quia martyrium est opus privilegiatum quod conferat gratiam ubi non potest esse opus operans".

No obstante el sentido obvio que parecen tener estas frases, admitimos la posibilidad de una interpretación que está en todo conforme con la teología de nuestros días. Porque, si bien se mira, y atendemos a la doctrina general, en el fondo los conceptos del Maestro Vitoria son los mismos que hoy día conservamos. Lo que quiere expresar con el término "ex opere operantis" es que Dios exige en el adulto para el acto del martirio ciertas disposiciones, lo mismo que las exige en el Bautismo y otros sacramentos. Así al decirnos que "in adulto esse martyrii est opus operans", y que "martyrium est opus privilegiatum, quod conferat gratiam ubi non potest esse opus operans", no nos quiere decir otra cosa sino que Dios en el adulto exige su cooperación y no en los infantes por ser incapaces de ello. Por tanto creemos poder afirmar que el Maestro Vitoria sostiene la eficacia del martirio "ex opere operato" no en un sentido activo "quatenus opus per virtutem physicam sibi transeunter commu-

nicatam, gratiam confert ultra meritum suscipientis et conferentis, sed passive, quatenus ad positionem operis Deus confert gratiam independenter a merito suscipientis et conferentis, tanquam a causa efficiendi, licet non tanquam a dispositione pro iis qui sunt dispositionis capaces (22). Esto es lo que comúnmente entendemos y expresamos con el término “quasi, ex opere operato”.

Las razones que nos han movido a pensar así, las hemos encontrado en la crítica interna de diversos lugares de la cuestión que comenta. Son las siguientes:

a) Para probar que aquél que sufre la muerte por Cristo, movido de vanagloria, no goza de los privilegios que lleva anejos el martirio, aduce la razón siguiente: —“Quia martyrium est actio humane et non sacramentum”. En este pasaje podemos ver que el término “ex opere operantis” significa para el Maestro Vitoria lo mismo que “actio humana”. Por consiguiente podemos afirmar que lo único que quiere expresar con el término “ex opere operantis” es la cooperación por parte del sujeto adulto.

b) El martirio es el mismo en el niño y el adulto, cosa que de ninguna manera podemos suponer que ignorase Vitoria, pues ni la Sagrada Escritura ni los Santos Padres le pudieron inducir a ello.

c) Pero sobre todo encontramos un argumento que conceptuamos de gran valor: —¿Cómo explicar si no lo que afirma no menos explícitamente al proponer la cuestión: si el adulto pecador se ha de disponer al martirio por la penitencia? —Responde con estas palabras: “Sed quomodo-cumque sit, si pro Christo talis moritur, omnia peccata sibi remittuntur per martyrium”. La afirmación no puede ser más explícita, y su interpretación no puede ser otra que la que piden las mismas palabras. Por otra parte el término “ex opere operantis” es capaz de la interpretación que anteriormente le hemos dado. Luego el pensamiento de Vitoria en nada se aparta de la doctrina tradicional.

VICTORIANO RIBERA.

(22) BILLUART, loc. cit.

La atrición en Vitoria y su Escuela

La palabra atrición ha jugado un papel importantísimo en la evolución de la doctrina sacramentario-penitencial. Desde que fué llevada a las escuelas de teología, ha sido siempre un tema de actualidad. La Escuela Salmantina, tribunal de justísima y acreditada valoración de doctrinas, sometió el atricionismo a un examen serio y concienzudo a la luz del tomismo, y sus principales conclusiones son hoy día unánimemente compartidas por las diversas Escuelas, no sin antes haber vencido al contricionismo tras fuertes y prolongados debates que recordaron las disputas *De Auxiliis*.

Antes de adentrarnos en el estudio del atricionismo en la Escuela Salmantina, juzgamos muy oportuno echar una rápida ojeada a la Edad Media, ya que el contricionismo y atricionismo de entonces tuvieron sus seguidores en los teólogos que vamos a estudiar. Resumiendo el estado en que se encontraba la doctrina penitencial en los siglos XII y XIII, decimos que la contrición para P. Lombardo, A. de Alés, San Buenaventura, S. Alberto Magno —para no citar sino a los principales exponentes de la escolástica medieval pretomista— era el elemento más importante del sacramento de la penitencia. En ella y solo mediante ella, decían, el pecador obtiene el perdón de sus pecados y se le condona la culpa y pena eterna. La absolución no obra instrumental y efectivamente en la producción de la gracia y del perdón, sino que tan solo *declara* estar ya el pecado absuelto por parte de Dios (1). Con todo, llegaron aun a admitir que no era necesario que el pecador se acercase siempre contrito, pues las preces que el sacerdote recita en nombre de la Iglesia, tenían la eficacia de hacerle de atrito contrito; pero en ningún

(1) P. LOMBARDO, *IV Sent.*, dist. 17, c. 161 (PL. 211, col. 1.072; ALEJANDRO DE ALÉS, *Summa*, P. IV, q. 21, m. 1; S. BUENAVENTURA, IV, d. 18, P. I, a. 2, q. 2, ed. Quaracchi, t. 4^o, pági. 473; S. ALBERTO MAGNO, *IV Sent.*, d. 18, a. 7, ed. Borget, pági. 775.

caso se extendería a esto la absolución sacramental. Por último, digamos que la diferencia que veían entre la atrición y la contrición era de solo grado o de intensidad, no exponiendo ninguno la de motivos formales distintos; por lo que enseñaban que la una iba creciendo, sin perder su naturaleza, hasta convertirse en la otra.

Santo Tomás no se satisfizo con tan pobre y rebajado concepto de un sacramento tan importante como el de la penitencia, sacramento de muertos. Yerran, afirma el Santo, los que sostienen que el sacerdote sólo *declara* que el pecador está ya absuelto, siendo así que el sacramento significa y produce instrumental y eficientemente la gracia y la remisión de los pecados (2). Corrigiendo, pues, y perfeccionando la doctrina de sus coetáneos y predecesores, enseña que la atrición no se diferencia de la contrición solamente por el grado de intensidad, sino también y principalmente por el principio inspirador, siendo el de la atrición el temor servil y el de la contrición el filial; de donde infiere lógicamente que la una no puede convertirse en la otra.

Pero el progreso más notable realizado por el Angélico y que pasó desapercibido aun para muchos de sus discípulos, fué cuando dejó consignado en sus obras, y no una sino varias veces, la suficiencia de la atrición para recibir válida y fructuosamente el sacramento de la penitencia (3). Adelanto no advertido, decimos, por cuanto la opinión común hasta la primera mitad del siglo xvi, defendía la necesidad de la contrición. Por lo que la Escuela Salmantina se apunta el mérito singular, en la persona de Melchor Cano, de haber sacado a plena luz y puesto en todo su relieve el pensamiento de Santo Tomás que dormía en sus obras.

EL ATRICIONISMO ANTES DE VITORIA.—Los escotistas y nominalistas, en general, son más atricionistas que contricionistas. Mas en esta cuestión, como en tantas otras, rompie-

(2) III, q. 84, a. 3 y ad 5.

(3) Cf. *IV Sent.*, d. 22, a. 1 sol. 3; *Quodl.* IV q. 7, a. 10; *Commen. in Math.*, c. 16.

ron algún tanto la perfecta armonía realizada por Santo Tomás entre la absolución y las otras partes esenciales al sacramento. El papel importante dado a la contrición por los teólogos pretomistas, lo transfirió Santo Tomás a la absolución, sin perjudicar a las otras partes que son esenciales también. Escoto quebrantó esta armonía. El único elemento esencial, dice, es la absolución; la contrición no es más que una condición (4). Y aun parece haber negado el Doctor *Sutil* la necesidad de la penitencia interior y de la displicencia del pecado para recibir la gracia sacramental; basta querer recibirlo (5). El mismo Almain ve con recelo esta doctrina y se aparta de ella, admitiendo además del querer, alguna displicencia, y este es, añade, el sentir de los teólogos, excepto de Escoto (6).

Mejor doctrina nos ofrece Durando de San Porciano. Al Doctor *Resolutísimo* se le atribuye el honor de haber sido el primero que con claridad y precisión distinguió la atrición de la contrición por sus motivos formales; aunque a la verdad, ya estaba bastante bien dibujada en Santo Tomás (7). Sobre la suficiencia de la atrición se expresa en los siguientes términos: "Cuando a la confesión no hubiera precedido contrición suficiente que borrara la culpa, sino sola atrición, entonces por el sacramento, en virtud de las llaves, se hará suficiente, y si ya estuviere contrito se le aumentaría la gracia" (8). Un siglo más tarde enseñaba San Antonino de Florencia el contricionismo de la época medieval, no obstante opinar bien sobre el temor servil, diciendo que es *bueno* por proceder del Espíritu Santo y ser *utilísimo* por disponer a la gracia (9). El Ferrariense es atricionista, y al estilo algo exagerado de Escoto (10); y por contricionista pasa el gran Cayetano, influyendo no poco en los tomistas de su genera-

(4) *IV Sent.*, d. 19, q. 1.

(5) *Lug. cit.*

(6) *Aurea Opusc.*, vol. II, d. 15, q. 4, f. 19.

(7) *DURANDO, IV Sent.*, dist. 17, q. 2; y III, dist. 35. a. 5.

(8) *IV.*, dist. 18, q. 2.

(9) *Summa*, P. III, tit. 14, c. 18, págs. 236, 250, Venecia, 1582.

(10) *Summa*, "Confessio", I, n. 24, t. I, Venecia, 1527, pág. 282.

ción (11). Pero quien contribuyó más poderosamente al arraigo del contricionismo en las escuelas poco antes de la aparición del maestro Vitoria fué Gabriel Biel. Su contricionismo es tan puro que constituye un verdadero retroceso para la doctrina sacramentaria penitencial. La contrición perfecta, según él, es de tal modo necesaria para recibir la gracia en el sacramento, que resulta insuficiente todo arrepentimiento inspirado en el temor de perder un bien temporal o sobrenatural. Lo imprescindible, añade, es el fin, el "*propter Deum summe dilectum*". Faltando esta condición, todo se malogra, la gracia no se obtiene, no hay más que atrición inspirada en el amor de sí mismo (12). Vitoria y Soto recogerán y repetirán esta expresión de Biel.

FRANCISCO DE VITORIA († 1546).

El ambiente que rodeaba a Vitoria era, a no dudarlo, contricionista. El atricionismo que circulaba merced casi exclusivamente a algunos escotistas y nominalistas, tras de ofrecer pocas garantías, se presentaba entonces en forma tan imprecisa, que apenas si se la tenía en cuenta como opinión. Por eso, como veremos más adelante, no fallaron escritores que atribuyeran a M. Cano la paternidad del atricionismo, juicio que no compartimos, pero que tiene cierto fondo de verdad (13).

(11) Esto aparecerá claro en el estudio que vamos a hacer de los teólogos salmantinos.

(12) *IV Sent.*, d. 14, q. 2, t. I, pág. 253, Brixiae, 1574. Ampliamos con otra cita la doctrina de Biel, por el influjo que ejerció, a juicio nuestro en Vitoria y D. Soto. Determinando el origen de la penitencia y los actos que preceden a la justificación, dice que uno de ellos es la fe "*quo apprehenduntur peccata commissa, puta ut inductiva poenae temporalis vel aeternae aut alterius incommodi temporalis; vel ut privativa aeternorum gaudiorum vel ut offensiva Dei;... ex quo sequitur passio timoris servilis quoad primos, aut initialis quoad secundos. Quarto sequitur odium seu displicentia peccati, hoc est, velle se non peccare propter aliquem finem praedictorum; et hoc aut ex amore sui praecise, quia sunt mihi mala. Et sic displicentia illa non sufficit ad peccati remissionem, quia caret circumstantia debiti finis*". *Ib.*, pág. 259.

(13) Las fuentes que utilizamos son: a) La *Summa Sacramentorum*, síntesis de las lecturas de los cursos 1529-31, recogidas con cariño y esmero por su

Sobre el problema que estamos estudiando, Vitoria ha dejado la misma doctrina en la Suma de Sacramentos que en la 1.^a Relección de *Potesiate Ecclesiae*. La uniformidad de su pensamiento en estas dos obras no extraña, por cuanto la Relección es de 1532, o sea inmediatamente posterior a la Suma de Sacramentos, que data de 1529-31.

Vitoria distingue muy bien los dos arrepentimientos, contrición y atrición, por sus motivos formales u objetos, como lo habían hecho S. Tomás y más tarde Durando. La primera es un dolor inspirado en la ofensa de Dios, y la segunda en el temor de las penas; por lo que ésta no puede intrínsecamente convertirse en aquélla, como enseñaran los teólogos pretomistas (14).

Otro punto sobre el que Vitoria se muestra progresista y conocedor del pensamiento de Santo Tomás, es el tocante al perdón de los pecados, que algunos contemporáneos y los teólogos medievales vinculaban a la contrición sacramental, reservando para la absolución el poder *declarativo* de la remisión ya efectuada. Vitoria rechaza enérgicamente esta doctrina como contraria a la S. Escritura y traspasa a la absolución o al poder de las llaves la virtud remisiva de los pecados. "Si no se perdonan los pecados por las llaves, afirma Vitoria, no tenemos ninguna prueba en la Sagrada Escritura de que haya algún sacramento de la penitencia. En ella no consta otra cosa sino que por las llaves se perdonan los pecados" (15).

Pasemos ya a examinar las disposiciones que según Vi-

discípulo Chaves, y a ruego suyo revisadas por el Maestro en 1551. Se publicó por primera vez en 1561 en Valladolid. Nosotros hemos tenido la suerte de servirnos también de un manuscrito de la biblioteca de Cáceres que lleva la fecha de 1541. Contiene 100 folios, y no aparecen los tratados "de Clavibus" y "de Excommunicatione" que figuran en las ediciones impresas de la *Summa* a partir de la 3.^a ed. de 1567 y 2.^a hecha en Salamanca. Desde la ed. de 1566 hay adiciones tomadas de los decretos Tridentinos. La ed. 1.^a de 1561 está en conformidad con el manuscrito cacereño. b) La 1.^a Relección de *Potesiate Ecclesiae*, leída en 1532.

(14) Cf. *Summa Sacram.*, de Contritione, p. 86, ed. Venecia de 1593.

(15) *De Potest. Eccles., Relect.* 1.^a n.º 4, ed. y traducción del P. Getino en *Relecciones Teológicas del Maestro Fray F. de Vitoria*, 1934.

toria debe llevar el penitente para que el Sacramento no encuentre óbice sustancial a su virtud remisiva. Y planteado el problema en otros términos, preguntamos, ¿es Vitoria contricionista o atricionista? El gran Maestro afirma que en esto de las disposiciones no se apartará del camino ordinario y de la doctrina corriente (16). Y después de advertir que la "contrición no es otra cosa que un dolor de los pecados por Dios, esto es, *en cuanto son ofensa de Dios*, con propósito de no volver a cometerlos, todo lo demás no son más que cuestiones escolásticas, dificultosas y sutiles", establece las siguientes normas: "En primer lugar, si alguno se acerca al Sacramento de la Penitencia sabiendo y notando que no tiene ningún dolor de los pecados cometidos, no solo no consigue el perdón, sino que peca mortalmente, aunque tenga propósito para adelante". Esta afirmación va contra Escoto. "Digo en segundo lugar, que si uno tuviere dolor y comprendiese que no es dolor de los pecados en cuanto son ofensa de Dios, sino por temor a las penas del infierno, por ejemplo, entonces este dolor no le basta, porque no le pesa el haber ofendido a Dios; e importa poco que lo tenga, si no es por este motivo. Es lo mismo que si no tuviera ningún dolor, y peca mortalmente si así se acerca al Sacramento de la Penitencia. En tercer lugar, digo que tampoco le basta al pecador un dolor cualquiera, si cree que todavía está en pecado mortal y no tiene contrición. Por tanto añadido que acercarse con afecto al pecado a la Penitencia es cometer un nuevo pecado, porque se pone óbice a la gracia. Y esto es *probable*, no porque las llaves no tengan poder suficiente, sino porque el pecador se complace virtualmente en el pecado y no quiere arrepentirse de haber ofendido a Dios" (17).

(16) "Non adeo longius a communiori via et doctrina descendens", Ib., n.º 7.

(17) *De Potest. Eccles., Relec. 1.ª*, n.º 8 y 9. La doctrina de la *Summa Sacramentorum* es la misma. Véase el texto siguiente: "Poenitentia autem quae ante baptismum requiritur, debet esse contritio, sicut ante sacramentum poenitentiae, nisi excusetur ab ignorantia, quia putat sufficientem se habere dolorem cum non habeat; tunc sufficit attritio cum sacramento, sicut etiam de poenitentia". *De Baptismo*, ed. cit., pág. 19.

Los textos anotados de Vitoria nos obligan a decir que es contricionista; pero su contricionismo ya no es el contricionismo rígido de los siglos XII y XIII, ni el de San Antonino de Florencia ni el de Biel. Avanzó hacia el atricionismo, hacia la verdadera doctrina penitencial, cuando vindicó para este sacramento la virtud remisiva de los pecados, que los teólogos medievales vincularon a la contrición. Y dió un paso más hacia el atricionismo al defender que si alguno “después de un examen razonable, *crea de buena fe estar suficientemente arrepentido*”, entonces, aunque se equivoque, consigue sin duda alguna el perdón de los pecados por el Sacramento de la Penitencia” (18). En otros términos, basta la contrición *putata vel existimata*, o la atrición creída contrición. M. Cano añadirá una palabra más a la doctrina de Vitoria, y será considerado el primero y más famoso atricionista: dirá que no sólo bastará la atrición cuando se la *crea* contrición, sino aun cuando se la *conozca* como tal. Una vez más Vitoria inicia y sus discípulos terminan.

Aun más; Vitoria estuvo a punto de declararse atricionista y atricionista exagerado, al estilo escotista, al escribir que “podría defenderse con *gran probabilidad*, que si uno se llegase al Sacramento de la Penitencia quitado todo afecto a los pecados pretéritos, pero sin *ningún dolor* y solo con propósito de evitarlos en lo futuro y con ánimo de recibir el perdón, ciertamente lo conseguiría. Yo no sé si esto será cierto, pero creo que no podrá ser impugnado con fuertes razones” (19).

Creemos en consecuencia que el contricionismo moderado es lo que reflejan las obras de Vitoria. Nos confirma este modo de pensar, el que en la extensa bibliografía que hemos tenido que leer, no hemos encontrado ningún autor contemporáneo de Vitoria o posterior, dentro o fuera de la Escuela Salmantina, que le coloque entre los atricionistas. Al menos los discípulos del gran Maestro no tenían por qué callarlo, pues cedería en honra de él, ya que el atricionismo era opi-

(18) *De Potest. Eccles.*, l. c., n.º 10.

(19) *Ib.*, n.º 7.

nión común al final de su siglo (20). También es verdad que no se le cita entre los contricionistas; pero esto tiene tan fácil explicación, que huelga decir el por qué. Sólo Guevara, O. S. A., en un manuscrito que tuve la suerte de hojear en el archivo Vaticano, le menciona como contricionista: "Haec fuit sententia Magistri Vitoria et Soto, IV Sent., d. 18, q. 3 ad 2, et profecto credo hanc sententiam [esse veram?]" (21).

Mas si Vitoria defendió el contricionismo en sus obras por ser entonces la doctrina *corriente* (22), en tal forma lo mitigó y lo acercó al atricionismo, que para él —estamos seguros de no exagerar— no era más probable el contricionismo que el atricionismo.

DOMINGO DE SOTO († 1560).

La doctrina del famoso teólogo del Concilio de Trento, se ajusta en sus líneas fundamentales a la del maestro Vitoria (23). En el libro *De Natura et Gratia*, c. 14 distingue la atrición de la contrición por sus motivos formales. La contrición abomina el pecado supra *omne odibile* por ser ofensa de Dios; la atrición, por el contrario, le detesta por sernos

(20) Véase lo que decimos más adelante, al hablar de M. Cano.

(21) *Códice Ottob. lat.*, 1.001. Es un comentario al IVº libro de las Sentencias.

(22) Citemos algunos nombres. Aparte de G. Biel († 1495) y sus muchos partidarios, contricionista para Vitoria era el gran comentarista de Santo Tomás, Cayetano († 1534), quien exigía sola atrición para recibir el bautismo y contrición para la penitencia; a lo que Vitoria replica: "con qué lógica, él lo sabe: *quam constanter ipse viderit*". Contemporáneo de Vitoria y profesor en Alcalá desde 1519 al 1545 fué Juan de Medina, y es marcadamente contricionista. He aquí algunas de sus palabras: "*Non sufficit atteri, sed necessarium est conteri... Non satis est sic dolere, nisi propter Deum summe dilectum homo poeniteat*" (De Poenit. tract. 1, f. 72, Salamanca, 1563). Comprofesor de Vitoria es Domingo Solo, de quien nos vamos a ocupar, y asimismo contricionista.

(23) Las fuentes de que nos servimos son: el *Comment. in IV Sent.* La primera edición salió en dos tomos: el I.º en 1557, y el II.º en el 60. El comentario es fruto sazonado de 20 años de enseñanza. Los tres libros *De Natura et Gratia* los escribió mientras se preparaba la Ses. VI de *Iustificatione* (1546-57) del Conc. Tridentino y los dedicó a los Padres.

nocivo, por las consecuencias terribles a que nos hacemos acreedores (24).

¿Es disposición suficiente para recibir la gracia en el sacramento presentarse con la atrición mencionada? Soto responde negativamente. Sólo en un caso bastaría: cuando el penitente *creyera estar contrito* (25). Exactamente lo mismo sostuvo Vitoria.

Coteja Soto el bautismo, la eucaristía y la penitencia. Esta, dice, guarda una posición media entre los otros dos sacramentos. Para recibir el bautismo, ordenado a borrar el pecado original, el más involuntario de todos los pecados, basta cierto odio y detestación imperfectos, capaces de quitar el óbice. La Penitencia, instituida para perdonar culpas voluntarias, pide acusación y dolor del pecado en cuanto es *ofensa de Dios*. Si faltase esto último, no habría verdadera acusación; “atque adeo si ita mihi certo constaret, gravissime formidarem sic affectum absolvere” (26). “Revera eum qui mihi diceret non se poenitere propter Deum, absolvere non auderem” (27).

Algunos tomistas, advierte Soto, afirman que como basta atrición para el bautismo, ha de ser también suficiente para la penitencia; “quam quidem illationem numquam mihi persuasam habui” (28). Sin duda que aquí alude a M. Cano directamente. Santo Tomás fijándose en el efecto directo y *per se* de los dos sacramentos, sostiene la paridad (29).

¿Qué opina Soto sobre la atrición natural? Define la atrición diciendo que es un dolor inspirado en los suplicios eter-

(24) Obr. cit., p. 137, ed. Salamanca, 1577.

(25) “Attritio nata propter poenas inferni non sufficit: qui illo metu persistit, non dolet se Deum offendisse; qui autem non dolet de offensa Dei, certe non amovet voluntatem suam peccato, quatenus peccatum est”, *IV Sent.* d. 6, q. I, a. 7, pág. 300, edic. de Salamanca, 1579.

(26) *De Natura et Gratia*, c. 15, pág. 140.

(27) *IV Sent.*, d. 18, q. 3, a. 2, pág. 787.

(28) *Ib.*, d. 12, q. I, a. 4, pág. 492.

(29) *V Sent.*, d. 18, a. 3, q. 1: “baptismus et poenitentia conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinantur directe”. Cf. *Ib.*, d. 17, q. 3, a. 5; y d. 24, q. I, a. 3, ad 3.

nos o en algún *mal temporal* (30). Ninguno de estos dolores, a su juicio, constituye preparación suficiente para recibir fructuosamente el sacramento. Sólo bastaría, cuando el pecador se creyera contrito. E infiere de aquí que mediando ignorancia invencible y buena fe, aunque no haya más que un dolor de procedencia natural, se obtiene la justificación por el sacramento. "*Attritio potest elici ex viribus naturalibus quia non est ultima dispositio ad gratiam*" (31). Como se ve, Soto oscila entre dos extremos: cualquier atrición no conocida como tal, o cuando se cree que es contrición, basta para recibir la gracia por el sacramento; pero si es conocida, entonces no basta ninguna (32).

Soto habla repetidas veces de atrición natural. La tercera diferencia, dice, entre la atrición y la contrición está en que aquélla "*potest elici viribus naturalibus;... contritio nasci nequit nisi ex auxilio speciali Dei supernaturali praeveniente et simul infundente habitum poenitentiae*" (33). Y lo mismo dice en *De Natura et Gratia*, c. 14, lib. 2.^o

(30) *IV Sent.*, d. 6, q. 1, a. 7: "*Attritio vero, dolor propter inferni supplicia aut aliquod temporale detrimentum*". G. Biel la había definido del mismo modo.

(31) *Ib.*, d. 17, q. 2, a. 5, pág. 724.

(32) *Ib.*, d. 12, q. 1, a. 4, pág. 492.

(33) *Ib.*, d. 17, q. 2, a. 5, pág. 724. Sobre la atrición natural no compartimos el parecer de Nuño in *Addit.* ad III P., q. 1, a. 1 (citado por los Salmanticenses, de poenitent., dub. 4), quien asegura que ni Soto ni Cano hablaron de una atrición o contrición naturales, sino inspiradas y dirigidas por los actos sobrenaturales de fe y esperanza; es decir, sobrenaturalizadas por estos actos. A juzgar por lo textos citados, me inclino a creer que el doctísimo teólogo que estudiamos, admitió la atrición natural, pura, a secas; y que habla igualmente de una atrición, en su terminología, natural, pero elevada de orden sobrenatural. "*Utraque (atrición y contrición) elici ab homine potest, vel ex viribus naturalibus cum auxilio naturali Dei vel ex singulari ejus sucursu*". *De Nat. et Grat.*, lib. II, c. 14. Nuño y los Salmanticenses intentan librar a los citados teólogos de la abierta contradicción entre sus doctrinas y las decisiones conciliares que debieron conocer. Sea lo que quiera de la contradicción, lo cierto es que se tropieza frecuentemente en teólogos anteriores y posteriores al Conc. de Trento, con el concepto de atrición natural, y que unos y otros se citan en este sentido. Además, Soto define la atrición: "*Attritio ob timorem inferni aut aliorum nocuentorum temporalium*". Si

Veamos otro punto de mayor trascendencia. ¿Cuál es la posición de Soto frente a la atrición de amor? Es fácil fijarla. Y para decirlo de una vez, el gran teólogo salmantino no incluye un acto de amor como motivo en la atrición. La esencia u objeto específico de la atrición —lo ha dejado consignado en casi todas sus páginas— es únicamente el temor servil. Otra cosa muy distinta es que el insigne teólogo haya rechazado la suficiencia de este temor y proclamado la necesidad de la contrición *saltem putata*. Esto para la cuestión planteada nos importa bien poco.

Después de una lectura intensa en las obras de Soto, sin presumir de haber pasado la vista por todas sus columnas, he tropezado con un solo texto alusivo a la cuestión propuesta, o sea a aquel famoso “*diligere incipiunt*”, barajado indistintamente por atricionistas rígidos y moderados. Todos creen haber topado en aquellas dos palabras con una posición irreductible. La expresión “*diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata*”, insertada por los Padres después de rudos y prolongados debates, la explica Soto diciendo que “*non est sic intelligendum, quod semper sint necessari duo actus, quoniam poenitere est inceptio dilectionis*” (34). Por consiguiente puede darse verdadero arrepentimiento, sin que el AMOR se exteriorice en un acto o motivo esencialmente distinto del *poenitere*. Este es y no otro el contenido de la frase secularmente célebre.

Resumiendo el pensamiento de Soto, decimos:

1) La atrición puede tener procedencia natural. Por estar inspirada en el temor servil no es *conversión sincera*, ni dispone suficientemente a la gracia fuera del sacramento. Con éste bastaría, si el pecador creyera, *bona fide*, estar contrito (35).

2) Que de atrito se vuelva uno contrito mediante el sa-

tan raquítica puede ser la naturaleza de la atrición, ¿por qué no podrá ser fruto de nuestro natural esfuerzo?

(34) *De Nat. et Grat.*, L. II, c. 16, pág. 145.

(35) IV, d. 14, q. 2, a. 5, p. 639, y d. 18, q. 3, a. 3, pág. 791. Así le han entendido P. Hernández y B. Ledesma, como veremos más abajo.

cramento, “non est certitudo fidei”, sino opinión de los doctores (d. 17, q. 2, a. 5, p. 725). “Doctrina haec quae in sacramento fit contritio, licet sit vera, non est tamen multum vetus; Patres enim antiqui solam contritionem agnoscebant” (d. 18, q. 3, a. 2, p. 787).

3) Soto niega la paridad de disposiciones respecto del bautismo y de la penitencia. Al exigir atrición solamente para aquél, no hace más que recoger fielmente el sentir de los Padres, y así consta en su libro de *Nat. et Grat.*, publicado unos meses después de la Sesión VI; en cambio, cuando pide contrición *saltem putata*, para la penitencia refleja su propia opinión, pues sobre este sacramento aun no se habían iniciado los debates conciliares (36).

Al asignar Soto atrición para el bautismo se apoya en el Concilio; y al exigir contrición para la penitencia hace lo propio, pero echa mano de un texto poco a propósito al caso. “Christiani hominis poenitentiam post lapsum *multo aliam esse a baptismali, aut cor contritum*”. En efecto, tal como está cortado el texto parece abogar en su favor; pero visto en su contexto no lo está: “Christiani hominis poenitentiam post lapsum multo aliam esse a baptismali, eaque contineri non modo cessationem a peccatis, et eorum detestationem, aut cor contritum et humiliatum (es decir, arrepentido en general), verum etiam eorundem *sacramentalem confessionem saltem in voto... et absolutionem, satisfactionem*”. En estas últimas palabras se encuentra la explicación de aquel “multo aliam esse a baptismali” (37).

MELCHOR CANO († 1560).

En la teoría atricionista el pensamiento de Cano ocupa un lugar único. Su Relección *De poenitentia* forma época. De ella arranca una nueva corriente doctrinal llamada a triunfar e imponerse, a pesar de habérsela cerrado el paso, ape-

(36) Empezaron los debates sobre el sacramento de la penitencia el día 20 de Octubre de 1551; y Soto se había ausentado de Trento para no volver al Concilio, en Marzo de 1548.

(37) *Denz*, 807.

lando al mayor y más eficaz de los recursos, que fué tildarla de *nueva*, lo cual en teología suele traducirse por sospecha. Esta es un arma cuyo manejo es frecuente, aun en estos tiempos. A veces por el momento surte su efecto; pero afortunadamente tras el período pasional viene el racional, la crítica, y entonces lo que parecía inaceptable, recibe los honores de la aceptación universal. Por estos trámites ha pasado la doctrina de M. Cano. Hoy goza de las simpatías de casi la totalidad de los teólogos. Nunca han de faltar excepciones. No hay que maravillarse; pues así lejos de restarla simpatías, cobra mayor realce y estabilidad.

Por el atricionismo se inclinó también el Concilio Tridentino. Este no apuntó más que los puntos esenciales a la atrición y contrición. Si no fué más adelante se debe a la norma que los mismos Padre se impusieron, de no definir cuestiones debatidas en el campo católico, fijándose más bien en las doctrinas de los heresiarcas, y poner remedio a los males de la indisciplina. Cano, por haber sabido acoplar y dar forma perfecta a la doctrina que entonces comenzaba a dibujarse, con la del mayor exponente de la Escolástica, Santo Tomás, se hace acreedor a los mayores elogios.

Antes de adentrarnos en el estudio de la mente de Cano, no estará fuera de propósito fijar algunos datos, exponentes de su originalidad. Cano tuvo su Relección "De Sacramento Poenitentiae" el 21 de Junio de 1548. El 13 de Enero del año anterior había sido promulgado el decreto sobre la Justificación, del que pudo aprovecharse nuestro teólogo. Mas hasta qué punto lo utilizó no es fácil precisarlo, ya que solamente tres veces alude a él (38). Lo que más nos interesa es el decreto acerca de la Penitencia, promulgado el 25 de Noviembre de 1551, o sea en la Sesión XIV, en cuya elaboración intervino Cano muy eficazmente (39).

En las ediciones que se han hecho de su Relección no se encuentra, como es natural, ninguna cita de la Sesión XIV;

(38) PERINELLE, "*L'attrition*", c. 4, pág. 70-71, Kain (Belgique), 1927.

(39) Los debates sobre la penitencia se iniciaron en Trento a 20 de Octubre de 1551. A Cano le correspondió hablar a 24 del mismo mes.

lo que nos da pie para afirmar la independencia y originalidad de Cano, pues se adelantó tres años al Concilio, o uno por lo menos, si nos fijamos solamente en el año que salió a luz la primera vez, 1550.

Se nos podría objetar que bien pudo en las dos ediciones que se hicieron en vida de él, ponerse de acuerdo con el concilio; y si así fuera mermaría algún tanto la originalidad del gran teólogo. Respondo: 1) que el silenciar la Sesión XIV aboga ya en su favor; 2) que sobre el punto en cuestión el concilio no llegó a definir nada, por ser doctrina de libre controversia entre católicos; si bien a juzgar por el crecido número de adeptos que engrosaban las filas de los atricionistas moderados, "liberales", el concilio debió inclinarse a su favor; 3) que he consultado un manuscrito de la Biblioteca Vaticana que lleva la fecha de 1548, y contiene la misma doctrina que corre en las ediciones impresas (40).

El punto céntrico de la doctrina del celeberrimo doctor salmantino, es haber defendido —rompiendo con las ideas que entonces circulaban y se llamaban *tradicionales*— que la atrición, *conocida como tal*, es suficiente disposición para que el sacramento haga de atrito contrito.

Tres géneros de atrición o de penitencia imperfecta distingue Cano: El primero inspirado en motivos naturales. Y advierte que ignora si los teólogos a este dolor imperfecto le dan el nombre de *atrición*. A él le parece racional. El segundo nace del temor sobrenatural de las penas del infierno. Todos los teólogos a una le llaman atrición. El tercero es, cuando el penitente se duele del pecado por ser ofensa de Dios, pero de un modo ineficaz, veleidoso (41). Una de las tres diferencias que entre la atrición y contrición enumera Cano, consiste en que ésta pide siempre un auxilio especial sobrenatural de Dios; aquélla, por el contrario, si se exceptúa el segundo caso arriba mencionado, que evidentemente es don de Dios, puede ser un producto de las solas fuerzas naturales.

¿Bastan a justificar con el sacramento las tres atriciones

(40) Cod. ottob. lat. 1003, del que luego se hará más amplia mención.

(41) Part. III, Matriti, 1774, t. 2, pág. 483.

mencionadas? Cano responde que “non quaelibet attritio est sufficiens, ut accedens ad sacramentum poenitentiae gratiam consequatur” (42). Puede ser el dolor, continúa, tan imperfecto o remiso, que baste a validar la confesión y no a disponer a la gracia. Esto sucede cuando la atrición es condicionada: el pecador quiere y no quiere dar de mano al pecado; los usureros y concubenarios suelen presentarse con esta disposición. Si la confesión no les valiera, sería para sí y para el confesor un tormento no pequeño. Otra atrición semejante y también suficiente, es cuando el pecador, acuciado por el temor de la infamia o de algún mal temporal, se mueve al aborrecimiento de la culpa y propone confesarse.

¿Cuándo el sacramento hará de atrito contrito? “Quocumque attritionis genere homo sit attritus, si existimat se praestitisse quod necessarium erat, ignoratque invincibiliter se non habere sufficientem dispositionem”. La razón en que se apoya es simplicísima: “porque el penitente no pone óbice, y el sacramento cuando no encuentra óbice siempre produce su efecto”. D. Soto sostiene lo mismo: que la ignorancia y buena fe lo suplen todo. Del principio asentado infiere Cano, que la atrición sobrenatural y eficaz de las penas del infierno, es disposición idónea para recibir la gracia, tanto en el bautismo como en la penitencia, *aun cuando el penitente conozca que no lleva contrición* (43).

En estas últimas palabras se encuentra precisamente el progreso dado por Cano a la teología de su siglo, bien así como lo había realizado Santo Tomás en el suyo. Cano acude al Angélico para buscar las pruebas de su aseveración. Cita la q. 79 de la III parte, a. 3, ad 2; q. 80, a. 4 ad 2 y el IV Sent., d. 25, q. I, a. 3, q. 1 ad 3. Aquí explica Santo Tomás cómo el bautismo y la penitencia se ordenan *per se* a dar la vida al muerto espiritualmente. Luego es lícito acercarse a estos sacramentos con conciencia de pecado mortal,

(42) Part. VI, pág. 597.

(43) “Qui etiam si cognoscat se non habere contritionem, sed solam attritionem, licite accedit ad baptismi et poenitentiae sacramenta suscipienda. *Quod nisi me fallit coniectura, sentit D. Thomas*”. *Ib.*

es decir, con atrición simplemente, con tal de que el pecador se vacíe de la complacencia hacia el pecado, obstáculo irreconciliable con la gracia. Recuérdese que Soto impugnó la paridad de disposiciones entre los dos sacramentos, separándose inadvertidamente de Santo Tomás.

Otro de los casos en que el sacramento hace de atrito contrito, aun mediando examen, es cuando la atrición procede del amor *natural de Dios super omnia* (44). Con todo, no lo da por cierto. Dice que “forsitan est dispositio idonea, ut virtute sacramenti baptismi et poenitentiae gratia conferatur”, porque es dejar la complacencia hacia el pecado, obstáculo a la acción del sacramento.

Tenemos, pues, que para M. Cano, cualquier modo de atrición, inspirada en cualquier motivo, si el penitente ignora invenciblemente su indisposición, el sacramento le conferirá la gracia. Si por el contrario, tiene conocimiento de la insuficiencia de su dolor, no obtendría la gracia, cometería sacrilegio, pero el sacramento sería válido. En conclusión: la atrición tiene un triple objeto o motivo formal: el temor sobrenatural, el temporal y el amor natural de Dios *super omnia*. El primero basta a justificar con el sacramento; el segundo no, a no ser que medie ignorancia invencible, y el tercero, probablemente.

La doctrina que hemos expuesto hasta aquí extrattada de la Relección que todos conocemos, guarda perfecta conformidad con la de un manuscrito que se conserva en la Biblioteca Vaticana. Por creerlo de sumo interés, transcribiremos los puntos paralelos (45).

El manuscrito es un comentario que empieza en la cuestión 60, de la III parte. Según la portada, Cano comenzó a leer en Octubre de 1546. En el f. 195 v. empieza el comentario a la cuestión 9 del Suplemento; y en el f. 196 se lee: “non quaelibet attritio sufficit ad gratiam, tamen aliqua, ... quando quis habet attritionem procedentem ex velleitate quadam, recipit quidem sacramentum, non tamen gratiam. Huismodi

(44) Part. VI, pág. 598.

(45) *Cod. Ottob. Lat.*, 1003.

sunt communiter concubinarií, usurarií. Secundus casus est quando quis propter poenas temporales... Huiusmodi enim recipiunt quidem sacramentum, non tamen gratiam. Recipiet autem sacramentum et gratiam accedens cum attritione, quando homo dolet ex timore Dei (scilicet) propter poenas inferni, ne excludatur a paradiso. Efficaciter enim dolens, licet cognoscat se non dolere *ex amore*, talis recipiet non solum sacramentum, sed etiam gratiam. Tertius casus est, quando homo dolet de peccatis ex amore naturali ipsius Dei (scilicet) ex memoria bonorum physicorum naturalium procedens. Talis etiam gratiam et sacramentum recipiet, si tamen efficaciter doleat, licet ex illa radice procedat. Ratio horum casuum est quia... illae attritiones sufficiunt ad tollendum obicem; sacramentum autem non ponenti obicem habet conferre gratiam”.

Hago notar sobre el fragmento que la atrición formidolosa de las penas del infierno, no exige el AMOR como elemento integral o motivo. No es que excluya de raíz todo acto de amor, aun el implícito, el “diligere incipiunt” admitido en Trento. Lo que M. Cano rechaza, y con razón por innecesario, es que la atrición exija un motivo de amor, amén del temor y de la esperanza. En esto Soto y Cano van de acuerdo.

Júzguese por estos documentos la conclusión que el célebre teólogo alemán F. Dickamp, infiere del estudio hecho en las obras de M. Cano: “la mente de Cano, dice, es que la atrición encierra como *motivo* algún amor, inferior al de caridad (46). Hoy día, la atrición natural, desligue poco o mucho de la voluntad el pecado, se reputa insuficiente aun para recibir el sacramento. Ya Inocencio XI, el 2 de Mayo de 1679, condenó la siguiente proposición: “Probabile est sufficere attritionem naturalem, modo honestam” (47). Con todo, uno

(46) *Xenia thomistica*, vol. III, p. 440. “Mens eius est, aliquem amorem infra caritatem ut motivum attritionis cooperari... Canus ergo docet timorem quocum ne minima quidem dilectio Dei coniuncta est, non est motivum sufficiens attritionis sacramentalis”. Puede verse más por extenso su opinión sobre el amor de benevolencia, en *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, t. III, Munster, 1920, p. 244-51.

(47) *Denz.*, 1207.

no sería hereje si dijera que el "sufficere, afecta solamente a la gracia, no a la validez del sacramento.

Dijimos más atrás al hablar de Soto, que Nuño había sostenido que ni en éste ni en Cano se contenía la doctrina acerca del amor natural, y que no estábamos de acuerdo con él sobre éste particular. Y al presente después de haber estudiado a Cano, repetimos lo propio, pese a la buena voluntad de dicho autor. A mi modo de ver han sufrido un pequeño deslíz, muy perdonable atendiendo al tiempo en que escribieron, ya que era barajado corrientemente en aquel entonces. De él hablaron Vitoria, Soto, Cano, Vega, López... Más extraña sin duda la posición de Soto, que después de los debates de Trento, afirme la necesidad de la contrición para recibir el sacramento.

Para terminar, daremos algunos juicios sobre la teoría de Cano. Morin dice que "ante hos (Cano y Enrique Enríquez) neminem legi qui sic doceat, aut docere perhibetur. Doctores Salmanticenses primi hanc sententiam amplexi sunt et propugnarunt" (48). Luis López en su "Instructorium conscientiae" (P. I, c. 9) dice que el primer defensor de esta doctrina fué Cano. Y Benedicto XIV se expresa así: "quamvis ante Tridentinum communiter theologi docuerint ad Dei gratiam in sacramento Poenitentiae obtinendam satis esse contritionem imperfectam, quam iam tunc, attritionem nuncupabant, attritionis tamen nomine numquam dolorem intellexerunt de peccatis aliunde excitatum quam ex motivo caritatis, seu omnino seiunctum ab alio saltem remisso, tenui, debili seu initiali amore benevolo Dei; sicut testatur doctissimus Morinus" (49).

Por estas citas se deja entrever la originalidad felicísima de Cano, aunque no sea tanta como quieren Morin y Benedicto XIV, empeñados en desvirtuar la teoría expuesta, precisamente por su novedad. Pretensión inútil, pues Cano no hizo más que exhumar el pensamiento de Santo Tomás caído en olvido. Hé aquí la innegable novedad.

(48) *De Sacram. Poenit.*, 1. 8, c. 4.

(49) *Synod. dioec.*, 1. 7, c. 13, n. 6.

PEDRO HERNÁNDEZ, O. P. († 1580).

Después del estudio hecho de los tres teólogos fundadores de la Escuela Salmantina, Vitoria, Soto y Cano, los dos primeros contricionistas moderados y el tercero atricionista decidido, veamos ya la marcha que siguió la doctrina penitencial en el punto que nos ocupa durante lo restante del siglo XVI. En otros términos, veamos si predominó el contricionismo o el atricionismo; si fué Vitoria con Soto, o fué más bien Cano quien llevó tras sí las inteligencias poderosas que descollaron en la segunda mitad del Siglo de Oro de la teología española. Nos concretaremos al estudio de los discípulos de aquellos tres grandes maestros y de algún otro teólogo de formación tomista salmantina.

El primero será el Maestro Fr. Pedro Hernández o Fernández, O. P., discípulo de Cano y según algunos tomistas, también de Soto. Y nos vamos a ocupar de él con más amplitud que de los restantes, porque en sus obras, olvidadas para la mayoría de los autores en la Biblioteca Vaticana de Roma, hemos encontrado detalles de importancia para el estudio de la teología española del siglo XVI (50).

(50) A Hernández, terminados sus estudios en Salamanca en los que tuvo de condiscípulos a Medina y Báñez, se le ocupó, como entonces era costumbre, en la enseñanza de la filosofía; y transcurridos unos años, empezó a enseñar teología en el estudio que la Orden Dominicana tenía en Segovia, el 15 de Noviembre de 1557, como se infiere de la alocución que dirigió a los alumnos al dar comienzo las clases, y que puede verse autógrafa en el códice Ottob. lat., 1040. Cuatro años solamente llevaba dedicado a la enseñanza de la teología, cuando en 1562 Felipe II le dió por compañero de Juan Gallo, para que ambos se trasladasen al Concilio de Trento. Frisaba entonces en los 35 años. Su legado literario pertenece a esta época de su vida y enseñanza en Segovia, ya que a la vuelta del Concilio fué, debido a su exquisita prudencia, elevado a los más altos cargos dentro de su Provincia y a otros no menos importantes fuera de ella, como el de Comisario apostólico y Visitador de la Orden Carmelitana. En los anales de la Reforma Carmelitana es considerado como "Padre de la Reforma".

Toda su producción literaria que se conoce, se conserva en la Biblioteca Vaticana. De ella y su contenido hizo una sucinta exposición el Card. Ehrle en *Der Katholik*, la cual se publicó luego traducida en *Estudios Eclesiásticos*, 1929. Esta contiene algunas inexactitudes, como nosotros hemos podido comprobar por el estudio hecho sobre los manuscritos. En las citas que hagamos

En el *Supplementum*, q. 9, se ocupa por extenso de la cuestión entonces candente: si es siempre necesaria la contrición para recibir dignamente el sacramento de la penitencia. Cita Hernández la opinión de Biel (que el lector ya conoce), y censurándola de “*apertus error aut errori proxima*”, la rebate con las siguientes razones.

“La absolución sacramental dada por el confesor perdona el pecado; luego puede darse la confesión hecha en pecado mortal. Se prueba el antecedente con la autoridad del Evangelio de S. Mateo, c. 16 y S. Juan 20. En estos textos se confiere a los sacerdotes el poder de borrar los pecados. Se confirma lo dicho: 1) si el sacerdote nunca librase de la culpa, sino tan sólo de la pena, ¿cómo se salvaría la verdad de que el sacerdote absuelve los pecados y hace hijos de Dios? 2) Si este sacramento no tuviera virtud de perdonar la culpa, se seguiría que no podría reparar al hombre caído después del bautismo, lo cual es erróneo y contrario al decir de los santos Padres y de la Iglesia. 3) Nuestra doctrina se encuentra expresamente definida en el Concilio Tridentino, Sess. 6, c. 14, donde se dice que el sacramento borra la culpa y la pena eterna” (51).

A continuación, respondiendo a los argumentos de Biel, dice del primero: “Si bien admito que la contrición es principio de la penitencia, no debe tomarse en sentido estricto, es decir, por un perfecto dolor de los pecados, sino más bien por cualquier dolor imperfecto”. Al segundo responde, que “*sufficienter dispositus accedit poenitens cum sola attritione, etiamsi illam cognoscat, ut statim sequenti dubio dicendum est*. La razón de esto está en que el sacramento de la penitencia es sacramento de muertos y medicina de enfermos: luego el pecador [muerto] puede acercarse a él para recibir la vida y el enfermo la salud. Por consiguiente, basta un dolor imperfecto, con el propósito de no pecar en adelante. Gabriel sufrió aquí un engaño: creyó que la mis-

nos referiremos al comentario manuscrito y autógrafo al *Supplementum Tertiae Partis* de Santo Tomás.

(51) Cod. Ottob. lat., 1040, f. 24v.

ma disposición era necesaria con el sacramento para recibir la gracia que sin él" (52).

¿Cuáles son las disposiciones insuficientes en sí mismas pero suficientes con el sacramento para recibir la gracia? Con esta pregunta entramos en lo más vidrioso de la cuestión. En tres proposiciones sintetiza nuestro teólogo su pensamiento, pasando después a probarlas.

Primera proposición. — "Es cierto que el dolor de haber ofendido a Dios sumamente amado, que causa el aborrecimiento del pecado y el propósito de no cometerlo, aunque no sea de procedencia *sobrenatural* [causado por la gracia], es disposición suficiente para obtener la gracia por el sacramento, y sin éste no bastaría". Nótese que Hernández, siguiendo a Soto y Cano, habla y admite la suficiencia de un dolor natural siempre que sea eficaz (53).

Segunda proposición. — "Aquel pecador *ex attrito fit contritus* en virtud del sacramento y se dispone suficientemente a la consecución de su fruto, si llevando atrición y dolor, "*existimat se praestitisse quod necessarium erat, ignoratque invincibiliter se non habere sufficientem dispositionem* [contrición perfecta]: *Ratio est quia talis non ponit obicem, sed bona fide et animo accedit, et sacramentum in non ponentibus obicem, suum habet effectum*". Esta proposición transcrita ex profeso en latín, la tomó Hernández, como él mismo confiesa, literalmente de Cano (54). Por su cuenta añade nues-

(52) *Ib.*, f. 25r. "Sacramentum poenitentiae est sacramentum mortuorum et medicina aegrotantium; quare mortuus juste accedit ut vivat, et infirmus ut sanetur... Et in hoc deceptus est Gabriel, quia putavit eandem dispositionem esse necessariam cum sacramento ad recipiendam gratiam, quae extra sacramentum requiritur".

(53) *Ib.*, f. 25r: "Certum est quod dolor de peccatis propter Deum summe dilectum, quo quis detestatur peccatum et propositum habet cavendi in futurum, etiamsi non sit dolor supernaturalis procedens a gratia, est sufficiens dispositio ad suscipiendam gratiam per sacramentum, et sine sacramento ille dolor non esset sufficiens".

(54) *Relect. de Penit.*, P. V, pág. 571.

tro teólogo, que mediando buena fe, Dios moverá el corazón del pecador para que supla el *deficit*. Y termina diciendo: que esta disposición es suficiente en orden a cualquier sacramento. En nota marginal pone en claro, cómo la atrición conocida basta *secundum se*, si se trata de la penitencia, y es insuficiente si de la eucaristía, por haber precepto positivo en contrario (55).

Importantísima es la *tercera proposición*. “Probabilissimum mihi est quod dolor de peccatis quo quis dolet ne per peccatum excludatur a gloria vel ne in inferni ignem conjiciatur, cum proposito cavendi in futurum, est sufficiens dispositio ut cum sacramento gratia conferatur et fiat quis ex attrito contritus. Haec sententia est mei magistri Cano, de Penitentia, 5 p., fol. 96. Hoc ipsum tenuere Patres Concilii Tridentini, repugnantibus primo Lovaniensibus, sed demum huic sententiae assentientibus. Hoc tamen non fuit Concilii definitio, sed potius instructio inter alias” (56). Este parecer

(55) Cod. cit., f. 25r-v.

(56) *Ib.*, f. 25v. Aclaremos lo que dice nuestro teólogo: “repugnantibus primo loco Lovaniensibus”. A raíz de la clausura del Concilio, la corriente atricionista fué tomando cuerpo y conquistando general aceptación entre los teólogos de mayor nota. Por el contrario el contricionismo mitigado, por haber salido mal parado del Concilio, utilizó, atenuó algún tanto, para poder circular y abrirse paso, los rasgos más fuertes, impresionantes de su sistema. No había transcurrido una centuria desde el cierre de la magna Asamblea, cuando los partidarios del contricionismo mitigado, al verse postergados y reducidos por el avance del bando opuesto, se alzaron en son de guerra, entablando una lucha intelectual con los caracteres de la de *Auxiliis*. No faltaron censuras por una y otra parte. El campo donde se libraba principalmente esta batalla era Bélgica. Francollini nos da una idea del contricionismo posttridentino, cuando dice: “...ab eo autem tempore per totum Belgium et finitimas regiones, mox etiam per alias, non insinuata tantum breviter, sed longis tractationibus, libris factis multis” (*De dolore ad sacram. poenit.*, Romae, 1706, lib. I, c. 10, pág. 311). Y cuando en 1661 apareció en Gante un libro de un jesuita defendiendo la tesis atricionista, el ambiente ya muy cargado, estalló, arrastrando a la lucha al clero de aquella nación que profesaba en su mayoría, el contricionismo. La facultad de Lovaina intervino condenando el libro del jesuita. En 1666 dos agustinos escribieron sendos libros en favor del contricionismo, y otro jesuita, Maximiliano Dent, salió a romper una lanza en pro del atricionismo, censurando los libros de los agustinos. Por fin, Roma intervino, y Alejandro VII prohibió a ambas partes que se censurasen, y en el mismo decreto se favorecía a los atricionistas. (Denz, 1146).

de Hernández es exactísimo. Pero con ello disiente del maestro D. de Soto sobre la necesidad de la contrición perfecta vel saltem existimata. Con todo, no dejó de influir poderosamente en su ánimo el sentir de tan ilustre teólogo, declarando al final de esta misma proposición que “hoc non est omnino certum, nam viri docti oppositum opinantur, inter quos test frater Dominicus Soto” (57).

Hernández confirma con argumentos las proposiciones asentadas. 1.º) El sacramento confiere la gracia a quienes no le ponen óbice; es así que quien se acerca al sacramento con las disposiciones que anteceden no presenta óbice, pues el penitente desliga su voluntad del pecado; luego recibirá la gracia santificante. 2.º) Del Espíritu Santo es aquel dolor, puesto que es bueno y procede del don del temor. Además, por el hecho de apartar eficazmente la voluntad del pecado, no veo por qué no ha de bastar con el sacramento, a más de ser sobrenatural *aliquo modo*, aunque no proceda de la gracia habitual. 3.º) El dolor del pecado, mal sobrenatural, privativo de un bien del mismo orden, constituye disposición suficiente para obtener la gracia en el sacramento. 4.º) “Dico quod istae dispositiones, etiamsi cognoscantur esse tantum attritiones, sunt sufficientes ut homo digne accedat” (58).

Esta proposición le distancia de Soto y le hace solidario de la doctrina de Cano.

Hernández, insistiendo aún en sus razones, dice “que lo mismo que el adulto se acerca dignamente al bautismo, a pesar de estar en pecado mortal, con tal de llevar los otros requisitos, respecto del sacramento de la penitencia habrá que decir otro tanto, puesto que los dos sacramentos se ordenan *natura sua* a vivificar al muerto: el uno a manera de regeneración, y el otro a manera de resurrección. Además, el sacramento de la penitencia instituido para ahuyentar la infección del pecado, actúa al igual que una medicina que devuelve la salud perdida. Luego quien *conoce* su estado morbooso, lícitamente puede presentarse a esta celestial me-

(57) *Ib.*, f. 26r.

(58) *Ib.*, f. 25v.

dicina y bálsamo eficazísimo, siempre que por otra parte lleve la suficiente preparación" (59).

"En el orden natural, añade Hernández confirmando lo dicho, sería estolidez decir: tal medicina se ordena contra el cólera, pero quien quiera tomarla debe carecer de dicha enfermedad. Lo propio hay que decir de la medicina sobrenatural" (60). Recuérdesse que Soto no está conforme con la paridad de disposiciones entre los dos sacramentos: "*quam quidem illationem nunquam mihi persuasam habui*", le hemos oído afirmar rotundamente; y que Vitoria por esto mismo llamó inconsecuente a Cayetano. La posición de Soto queda totalmente desvirtuada con una sola frase de Hernández. Dice éste que quien se acerca con sola atrición, pero *putata contritione*, se presenta suficientemente dispuesto para que el sacramento produzca la gracia. De lo cual infiere que quien se acerca con conciencia de estar atrito, tiene también suficiente disposición, "*quia ignorantia quamvis habeat excusare a peccato contrahendo, non tamen habet disponere ad gratiam*. Itaque est mihi certum quod attritio quae est sufficiens ad recipiendam gratiam per sacramentum, quando putatur contritio, eadem erit sufficiens quando cognoscitur quod sit tantum attritio" (61). Esta observación de Hernández no tiene vuelta de hoja. La utilizará siempre que se trate de impugnar a los contricionistas. Hernández hace ver que Sto. Tomás está de su parte, citando algunos textos, por ejemplo del bautismo la q. 79, a. 3 ad 2; y la q. 80, a. 4 ad 2, III P., y Supl. q. 36, a. 1 ad 3 para la penitencia.

En resumen, 1) Hernández siguió más de cerca a Cano

(59) "Ad sacramentum baptismi digne accedit adultus in peccato mortali, dummodo accedat cum dispositione sufficiente ad recipiendam gratiam per baptismum; ergo eodem modo digne accedit ad poenitentiam. Patet consequentia, quia utrumque sacramentum natura sua ordinatur ad vivificandum mortuum, alterum per regenerationem, alterum per resurrectionem". *Ib.*, f. 25v.

(60) "In naturalibus stultum esset dicere aliquam medicinam esse per se ordinatam ad purgandam coleram, et quod accepturus illam, debet carere colera, aut non necesse habere illam. Ergo eodem modo in medicina supernaturali". *Ib.*, f. 26r.

(61) *Ib.*, f. 26r.

que a Soto. Admite sin ambages la doctrina de la suficiencia de la atrición, conocida por tal; siendo uno de los primeros teólogos que con gran penetración aceptaron la doctrina de Cano, la cual acababa de tener sanción favorable en el concilio, si bien es cierto que no todos lo entendieron así. Nuestro teólogo, con la prudencia que es nota característica de su vida, sin lanzar anatema contra los contrarios, afirma que los Padres en Trento se inclinaron por su opinión sin definirla. Esta es y no otra la verdad. Para él, la atrición formidolosa, sobrenatural, de la que nos da óptima explicación, es probabilísima.

2) No pide ni menciona al hablar de la atrición un motivo de amor. z

3) Admite como Soto y Cano una atrición natural que bastará con el sacramento para obtener la justificación, si tuviera por objeto la ofensa de Dios sumamente amado (62). Pero si se originase del temor de un mal temporal, *aun mediante ignorancia invencible*, no se conseguiría la gracia; el sacramento, sin embargo, sería válido. Con las palabras subrayadas perfecciona y corrige Hernández la doctrina de sus maestros. Así y todo la teología contemporánea no aceptaría del todo su aserto.

MARTIN DE LEDESMA, O. P. († 1574).

Otro discípulo de Vitoria que abrazó el atricionismo y lo expuso con claridad, fué Martín de Ledesma, catedrático de Vísperas y de Prima en Coímbra desde 1542 al 1574 (63). Soslayando otros puntos menos importantes, vayamos directamente al que más nos interesa. Ledesma se pregunta en qué revelación se apoyan ciertos autores para negar que el sacramento de la penitencia no absuelva verdaderamente, siendo así que por la Sagrada Escritura consta lo contrario (64); y en varias conclusiones establece qué clase y gra-

(62) *Ib.*, f. 25r.

(63) Su obra *In IV Sententiarum* se publicó en Coímbra en dos tomos (1556 y 1560).

(64) *In IV Sent.*, q. 20, a. 1, t. II, f. 291r.

do de dolor es suficiente con el sacramento y sin él para recibir la gracia. 1.^a) Si el penitente no lleva ningún dolor, el sacramento es nulo; aunque esto no pueda ser impugnado (65). 2.^a) Si el pecador se acerca con conciencia de pecado mortal, peca de nuevo mortalmente. Esta opinión, dice, es probable. (Es la opinión contricionista de Vitoria y Soto). 3.^a) Basta con el sacramento cualquier dolor, si se cree de buena fe ser contrición. (Esta era la doctrina corriente hasta la primera mitad del siglo xvi).

En esas conclusiones acusa Ledesma un bien marcado influjo de Vitoria, cuya autoridad tenía que pesar mucho para él. Sin embargo se declara atricionista y sigue la doctrina de Cano, cuya Relección de Penitencia conoce y cita. Ledesma propone en términos bien claros y precisos su posición de atricionista cuando dice: "si alguno se acercare al sacramento de la penitencia con conciencia de pecado mortal, pero con dolor de atrición, y sabiendo que va atrito y no contrito, recibirá la gracia por el sacramento" (66). La razón que da, es porque tanto el bautismo como la penitencia son sacramentos de muertos e instituidos contra el pecado. Y al establecer, siguiendo a Santo Tomás y a Cano, la paridad entre los dos sacramentos con respecto al efecto, repite el reproche de Vitoria y Soto contra Cayetano, quien sin razón alguna "tamtum tribuit baptismum et tam parum poenitentiae" (67), es decir, que afirmó la suficiencia de la atrición para el bautismo y exigió contrición para la penitencia.

OTROS TEÓLOGOS SALMANTINOS.

Otro teólogo de nombradía, discípulo de Soto y quizá de Cano, salmantino por su formación, es BARTOLOMÉ DE LEDESMA, O. P. (1604). Lector de Prima en la Universidad de Méji-

(65) Vitoria se había ya expresado del mismo modo.

(66) "Si quis accedit ad sacramentum poenitentiae cum conscientia peccati mortalis, sed cum dolore attritionis, esto sciat quod est solum attritio et non contritio, recipiet per sacramentum gratiam et remissionem peccatorum". Loc. cit., f. 293r.

(67) *Ib.*, f. 295v.

co, publicó en aquella ciudad su *Summarium moral* en 1560. En Salamanca, en 1585, se hizo una segunda edición muy aumentada, anotando al margen por medio de signos las partes añadidas. Pero tanto en la primera edición como en la segunda es atricionista declarado. Establece en los términos más explícitos la cuestión entonces tan debatida, calificándola de grave, necesaria y digna de ser estudiada: "An attritio scita et cognita sit sufficiens dispositio ad sacramentum poenitentiae effectumque illius, sc. gratiam suscipiendam, an vero sit necessaria contritio vera vel existimata" (68). Sobre esta cuestión, continúa diciendo, existen dos opiniones extremas; una negativa que defiende expresamente Soto, y parece seguir también Cayetano, y la otra afirmativa, defendida, según parece, por Santo Tomás y por el maestro Cano. Ledesma juzga por más probable la opinión de Cano, según la cual la atrición conocida como tal es suficiente y utilísima para recibir la gracia en el sacramento (69). La razón es la enseñada por Santo Tomás y que ya conocemos, es decir, que el bautismo como la penitencia se ordenan directamente contra las enfermedades del alma, y sería un absurdo decir que ninguno que se creyera enfermo podría tomarlas, como absurdo igualmente sería afirmar que las medicinas corporales solo pueden tomarlas los sanos o los que se juzguen tales. Con todo, avisa que esta doctrina no debe enseñarse a los fieles en público ni en privado, no sea que tras de que son tibios por lo general, si la conocieran, se hagan aún más negligentes (70).

(68) *Summarium*, col. 781, ed. de 1585.

(69) He aquí sus palabras: "Hanc sententiam tenet magister Cano in sua Relectione de Poenitentia. Sed superest jam ut manifestemus quatenus istarum opinionum tanquam probabilior a nobis sit amplectenda. Pro cuius intelligentia sit prima conclusio: haec secunda opinio, sc. quod ad gratiam consequendam attritio scita et cognita sufficit, utilissima est confessoribus ad scrupulos tollendos". *Ib.*, col. 783.

(70) "Caveat tamen unusquisque ne doctrinam istam publice privative ipsos doceat poenitentes, quia cum in plurimum et regulariter sunt tepidi utque in poenitendo segnes, si illam audirent, tepidiores negligentiores fierent". *Ib.*, col. 781.

No se crea, a juzgar por el avance del atricionismo, que los contricionistas se habían retirado de la lucha dejando el campo a los adversarios. Nada de eso; aun podemos citar algunos contricionistas de primer orden de aquel siglo incomparable, que seguían aferrados a la doctrina que entonces pasaba por tradicional y corriente. El gran MARTIN AZPILCUETA (Doctor Navarro), en su celebrado *Manual de Confesores* publicado en 1557 se había declarado contricionista. Mas a instancias del Maestro General de la Orden de Predicadores, Vicente Justiniani, aclaró algunos puntos oscuros en utilidad de los fieles, y uno de ellos fué el tocante a la contrición. Por lo que en la edición corregida de 1573 Navarro rechaza la opinión de Soto por la que en un principio se había inclinado, y defiende la tesis atricionista, o sea la suficiencia de la atrición conocida como tal.

Otro contricionista que enseñó en Salamanca desde la cátedra de Visperas a partir de 1565, fué el agustino A. GUEVARA († 1600). En un comentario suyo al 4.º libro de las Sentencias de Pedro Lombardo que pudimos ver en la Biblioteca Vaticana (71), se pregunta en el f. 252: “quaenam attritio cum sacramento suscepto sufficiens aestimetur ad gratiam assequendam”. Y más bajo se propone la cuestión: “an attritio dimanans ex metu gehennae cognita talis, salis sit cum sacramento suscepto ad gratiam assequendam”. Y a continuación pone las razones en pro de la suficiencia de tal atrición. Pero “no obstante lo dicho, añade, la opinión contraria me parece probable, a saber, que ninguna atrición conocida por tal, es suficiente aun con el sacramento de la penitencia para obtener la gracia, y ciertamente el atrito con tales disposiciones no puede ser absuelto. Esta fué la sentencia del Maestro Vitoria y Soto, IV Sent., dist. 18, q. 3, ad 2, et profecto credo hanc sententiam”. Y al margen del folio citado acota que Mancio de Corpus Christi siente lo mismo que Soto: “idem animo sentit Mancio” (72).

(71) Cod. Ottob. lat. 1001. Guevara tuvo la cátedra de Visperas de la Universidad de Salamanca durante 35 años.

(72) Mancio de Corpus Christi, O. P., ocupó la cátedra de Prima de

En la lista de contricionistas hay que incluir también a PEDRO DE SOTO († 1563). Si su formación fué en gran parte adquirida en Salamanca, vivió quizá al margen del ambiente salmantino de mediados de siglo. Su actuación como batallador en medio del protestantismo no era la mejor coyuntura para evolucionar hacia el atricionismo. El mismo se extraña de que no se exija la necesidad de la contrición perfecta para acercarse a la penitencia, con lo que se da a los herejes ocasión de calumniar a la Iglesia (73).

Volvamos a los atricionistas.

El atricionismo a la muerte de Cano se había impuesto en tal forma en Salamanca, que al decir de Enrique Enríquez, "in publicis actibus salmanticis, Peña et postea Gallo, Sancius et alii doctissimi reputaverunt ita certum, ut non sine temeritate vel errore negari possit" (74). Nada extraña ya el que ante este empuje del atricionismo algunos teólogos abandonasen el contricionismo, como se abandona un edificio que se agrieta al vérselo asentado sobre una base inconsistente. Y así tenemos que LUIS LÓPEZ, O. P. († 1595-6) confiesa sinceramente en su *Instructorium Conscientiae* que en un principio militó bajo las banderas de Soto y Navarro, pero una vez que el Concilio Tridentino y el esfuerzo intelectual de los doctores proyectaron nueva luz sobre esta cuestión, se pasa al campo de Cano y Enríquez (75). Y en el cap. 8 se separa tanto de Soto como de Cano al no admitir la suficiencia del amor natural para recibir la gracia santificante en la penitencia. Sin embargo afirma que sería válido el sacramento, porque si bien es verdad que no habría óbice *positi-*

Salamanca hasta su muerte, ocurrida en 1576. Pretendieron la vacante Guevara y Bartolomé de Medina, llevándola éste.

(73) *Institutio Sacerdotum*, lect. 7.^a, Lugduni, 1586, pág. 180. Para lo referente a su formación y actuación fuera de la Patria, véase la obra notable del P. V. Carro, O. P., *El Mtro. P. de Soto y las controversias político-religiosas del siglo XVI*, Salamanca, 1931.

(74) *Summa Theol. moralis, de poenit.*, lib. 1, c. 26, n. 5, ed. 1600. Enríquez pasó en 1504 a la Orden de Predicadores, pero trascurrido breve tiempo regresó a la Compañía de Jesús, de donde saliera.

(75) *Instructorium Conscientiae*, part. 1, c. 15. Brixiae, 1603, pág. 34.

LUDABLE.

ve, si que le habría *omissive* por la ausencia de todo dolor sobrenatural que exigió el Concilio en la Ses. 14.

BARTOLOMÉ DE MEDINA († 1580). El que había de pasar a la historia de la teología como fundador y padre del *probabilismo*, Bartolomé de Medina, O. P., aceptó y expuso en sus obras el atricionismo. Discípulo de D. de Soto y Cano, siguió a éste en su *original* teoría sobre las disposiciones requeridas para una buena confesión. Pero al exponerla en su *Instrucción de Confesores* lo hace con tal medida y respeto, que parece pensaba en Vitoria y Soto cuando escribía: "Algunos hombres doctos, dicen que el penitente ha de llevar, o contrición verdadera, conviene a saber, un dolor de haber ofendido a Dios, y esto no por temor del infierno, sino por amor de Dios o por haber caído de su amistad, o al menos ha de pensar [contritio existimata] que lleva esta verdadera contrición por haber ofendido a Dios, aunque en realidad de verdad no sea sino atrición y dolor imperfecto. La razón de esta opinión es porque el que se duele de los pecados por el temor del infierno, y con solo este dolor se llega al sacramento, no se duele de haber ofendido a Dios, ni se acusa de haberle ofendido, pues solo tiene dolor de las penas del infierno, y así parece que no es verdadera confesión. Pero la *verdad cierta* [subrayamos nosotros] es que no es necesario tanto, sino que basta atrición y que no llega a ser contrición. Esta disposición con el sacramento es bastante, porque este sacramento es sacramento de enfermos sucios y aun de muertos. Y por cierto así parece estar definido en el Concilio Tridentino en la Sesión 13, cap. 4" (76). No creemos que definiera nada sobre esto el Concilio, sino que se trata de una *instructio inter alias*, como más acertadamente opinó P. Hernández (77). Por lo demás, huelga todo comentario a las palabras de Medina: ha reflejado con gran exactitud y claridad la doctrina contricionista, corriente y ordinaria en los años de Vitoria y Soto. Baste solo hacer resaltar, para seguir la

(76) *Instrucción de Confesores*, ed. de Salamanca de 1579, pág. 62.

(77) Véase su parecer en la pág. 21.

marcha de la corriente atricionista, que para Medina, es decir en el último tercio del siglo xvi, la teoría que iniciara M. Cano 40 años antes, era ya una *verdad cierta*.

BAÑEZ, O. P., condiscipulo de Medina y su sucesor en la cátedra más célebre del mundo, no podía constituir una excepción (78). En el comentario de que nos servimos, q. 84, a. 3, al exponer: *Utrum haec sit forma hujus sacramenti*, "Ego te absolvo", sostiene que el sacerdote, como juez verdadero del tribunal de la penitencia, absuelve de los pecados y no sólo declara absuelto. Lo contrario sería favorecer la opinión de los herejes, según los cuales no existe en la Iglesia el poder de las llaves (79). Y sobre el punto que más nos interesa se expresa así: "*Ceterum, si poenitens jam erat contritus, nihilominus vera est illa forma, quia poenitens recipit gratiam sacramentalem, quae ex natura sua est remissiva peccati. Si autem poenitens arceat cum sufficiente attritione, v. g. cum dolore peccatorum propter poenas inferni statutas a Deo justo iudice, tum maxime verificatur illa forma: Ego te absolvo et exercetur vis ipsius sacramenti*" (80).

Pongamos fin a la lista de los teólogos salmantinos con PEDRO DE LEDESMA, O. P. († 1616), profesor de Vísperas desde 1608 a 1616. Su *Suma de Sacramentos*, publicada por primera vez en 1598, es erudita a la vez que profunda, diáfana y acendrada en su dicción española. Entresacamos, como lo venimos haciendo con otros autores, lo que más atañe a nuestro intento. Hablando de las diferencias entre la contrición y atrición dice: "La contrición destruye totalmente el pecado; la atrición empieza a destruirle, a expeler el pecado del alma, a apartar la voluntad del pecado, de modo que no tenga afecto a él, pero nunca llega a hacer este efecto cabal y perfectamente, porque no excluye el pecado del alma. La contrición procede inmediatamente de la virtud infusa de la

(78) Utilizamos un manuscrito de la Biblioteca Nacional, n. 13.731. Es un comentario al sacramento de la penitencia, fruto de las lecciones del año 1593.

(79) Ms. cit., f. 162v.

(80) *Ib.*, f. 164r.

penitencia, y mediatamente de la caridad. De puro amor de Dios aborrecemos el pecado por la contrición. Pero la atrición no procede del amor de Dios y de su amistad, sino antes del temor de las penas, o del amor propio o de otro semejante motivo... La contrición y atrición no se diferencian entre sí como cosa perfecta e imperfecta dentro de la misma especie, como el conocimiento obscuro de la fe es diferente del conocimiento claro que tienen los bienaventurados en el cielo, el cual es más perfecto y de otra especie. Luego la atrición no se puede hacer contrición, como el caballo no se puede hacer hombre" (81).

Distingue Ledesma tres clases de atrición. La primera es la que aborrece el pecado por motivos naturales; y ésta no basta para recibir el efecto del sacramento, "y decir lo contrario es grandemente temerario" (82). La segunda atrición es cuando el penitente "tiene dolor del pecado porque teme las penas del infierno o el carecer de la gloria; lo cual todo cree por la fe sobrenatural... Este dolor es más subido y perfecto por tener motivo sobrenatural. Y este dolor es el que comúnmente llaman los teólogos atrición" (83). Y yendo más al fondo de la cuestión, dice: "La primera duda que aquí se ofrece es si la contrición es de tal manera parte del sacramento de la penitencia, que no puede haber verdadero sacramento sin ella, o si bastará alguna de las atriciones que hemos declarado. En esta dificultad el P. Maestro Soto enseña que la contrición es necesaria para que el sacramento de la penitencia haga su efecto; de modo que la atrición conocida y entendida por tal, no es bastante para que el sacramento de la penitencia haga su efecto, sino es necesario que por lo menos piense el penitente que lleva contrición y dolor perfecto de sus pecados. No dice este autor que no es verdadero sacramento con sola atrición, sino que aunque sea verdadero sacramento, no

(81) *Suma de sacramentos*, cap. 7.º, Salamanca, 1621, págs. 215 y 216.

(82) *Ib.*, pág. 219. De la atrición natural se habían ocupado los teólogos durante todo el siglo XVI, y pese a Nuño Cabezudo, se la había concedido demasiada importancia y valor en orden al sacramento. A partir del siglo XVII ya no se ocupan de ella sino es para proscribirla.

(83) *Ib.*, pág. 217.

causa la remisión de los pecados" (84). Para P. de Ledesma "la atrición puede ser parte del sacramento, y no solamente parte, sino buena disposición para que el sacramento cause su efecto. *Esta conclusión tienen todos los teólogos modernos, particularmente los discípulos de Santo Tomás*" (85).

Después de esta declaración de Pedro de Ledesma, creemos superfluo proseguir en el estudio de otros teólogos salmantinos. La corriente atricionista iniciada por Melchor Cano, recogida, defendida y ligeramente perfeccionada por sus discípulos, llegó a fines del siglo XVI a su perfecta y cabal fijación, siendo una herencia estimable y de suma importancia para el fiel y digno desempeño del sacramento de la penitencia, lavatorio divino, cuyas aguas purifican las almas de los contagios del pecado. La Escuela Salmantina se ha apuntado en esta cuestión un éxito indiscutible (86).

FR. ADOLFO GARCÍA, O. P.

Estudio de Santo Tomás de Ávila, 1946.

(84) *Ib.*, pág. 217.

(85) *Ib.*, pág. 218.

(86) El P. Perinelle en su erudito estudio *L'attrition* (Kain, Belgique, 1927), regatea este éxito a los teólogos salmantinos, emitiendo sobre ellos un juicio a todas luces injusto. "Plus indépendentes sont les docteurs de Salamanque, qui se piquent d'être à la fois humanistes et thomistes, et en réalité imaginent souvent des solutions nouvelles".

Los fundamentos Teológico-jurídicos de las doctrinas de Vitoria

1.—Hace más de quince años, y en uno de nuestros primeros trabajos, dijimos que *Vitoria no estaba solo*. Salíamos entonces al paso a los falsificadores de la historia, que en su afán pueril de ensalzar a ciertas figuras preferidas, ignoran o fingen ignorar la obra de los predecesores, dejándolas en la sombra de un calculado silencio (1). Hoy podríamos añadir que Vitoria, como todos los hombres, ya sean genios, tiene padres y abuelos en el orden intelectual como los tiene en el orden material. Con esto no disminuye nuestra admiración por el Sócrates español. Nunca nos parecieron más geniales S. Agustín y Santo Tomás que cuando nos impusimos la grata tarea de estudiarlos en su ambiente, comparándolos con sus predecesores y contemporáneos. Poca fe tienen en sus héroes los que silencian la obra de otras figuras para atribuirles una originalidad que no le pertenece. Proceder así vale tanto como confesar implícitamente, ante los que no son vulgo, una pobreza científica que no es timbre de honor, exponiéndose de paso a los dardos de la crítica histórica, que deja a sus figuras preferidas en su debido puesto.

Esclavos nosotros de la verdad, trátase de quien se trate, hemos procurado seguir siempre el método contrario, el que exige y pide la crítica histórica. En nuestra última obra, y también en la escrita sobre Domingo de Soto, ya sea sólo en algunas cuestiones por exigencias del espacio, creemos haber probado lo que debe Vitoria a Santo Tomás y a otros teólogos medievales, sin escatimar el elogio o la censura a

(1) En el pequeño libro sobre *Domingo de Soto y el Derecho de Gentes*, p. 11-14, publicado en Madrid, 1930, reafirmando después en la obra grande *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Madrid, 1943 y 1944. Rechazamos entonces el afán de unir a Vitoria, Suárez y Grocio, como si entre ellos no mediase un siglo, y un siglo tan fecundo como el xvi español, lleno de figuras cumbres.

quienes lo merecían. Allí dijimos que la verdadera ciencia nunca es nueva *ex toto*. Si el sistema teológico-jurídico de Vitoria, añadimos, fuese totalmente nuevo, no merecería las alabanzas que le tributaron todos los teólogos posteriores, empezando por sus discípulos, sugestionados por el verbo fácil y atrayente del Maestro *Vitoria se nos presenta en aquella Salamanca de 1526 a 1546 como el pasado, el presente y el futuro*. Es la característica de los genios. Así fué S. Agustín y Santo Tomás, y lo será Vitoria en su orden y a su manera. En las cuestiones puramente teológicas se nos presenta Vitoria como menos decidido y firme que un Domingo de Soto, un Melchor Cano y un Domingo Báñez, sin salir de las figuras de la misma Orden Dominicana, que llenan con Vitoria el siglo XVI español (2). En cambio, en los problemas teológico-jurídicos Vitoria aventaja a todos, ya sean de casa o extraños, por ser el teólogo que, abriendo de par en par las ventanas de la ciencia teológica, humaniza la Teología y diviniza la vida del hombre y todos sus problemas, con atisbos de eternidad. *Vitoria es el Maestro que con principios viejos abre horizontes nuevos*; tiene predecesores y discípulos, pero no tiene iguales por su originalidad, aunque sus escritos sean poco extensos. Antes de él *ninguno* había tratado *todos* los problemas teológico-jurídicos que se relacionan con la controversia de Indias y *sirven de base y dan contenido* al Derecho de Gentes y al Derecho Internacional, *con la amplitud, la novedad, con el orden sistemático y el método que*

(2) Al emitir este juicio, debemos notar, sin embargo, que de Vitoria no tenemos las obras teológicas preparadas en la quietud de la celda conventual, con vistas a la impresión. El P. BELTRÁN DE HEREDIA nos ha dado sus *Lecciones a la 2. 2* en la cátedra de Salamanca, copiadas casi taquigráficamente por sus discípulos (*Biblioteca de Teólogos Españoles*, vol 2-6). Con ser de un valor inapreciable, todos sabemos cuánta diferencia hay entre una lección, ya esté preparada con el esmero que lo hacía Vitoria, y una obra con su método propio. Leyéndolas se ve al Vitoria Maestro, al Sócrates español; pero no se ve el gran teólogo siempre, y a veces nos sorprende con afirmaciones o dudas que parecen impropias de su genio. Nosotros las explicamos teniendo en cuenta su método pedagógico: tener en tensión a los estudiantes, haciéndoles pensar, entremezclando opiniones diversas. Además siempre faltará gran parte de lo que dijo y el estudiante no anotó.

admiramos en el Maestro de Salamanca. Como es natural, tiene coincidencias con los predecesores; se nutre de los principios de Santo Tomás, sin olvidar a Aristóteles; sigue la trayectoria del tomismo; se servirá de Durando, Hervé y el Paludano, de Torquemada y de Cayetano; no desconoce a los defensores de la teoría teocrática, ni a Biel, Maior y Almaino. Pero todo lo de ellos le sirve de pedestal para levantar el magnífico edificio de *un sistema propio, que siendo la floración natural del tomismo, no deja de ser vitoriano.* Lo que en otros estaba disperso, o vinculado a dos o tres cuestiones clásicas, pasa a ser una de las piedras roqueñas del nuevo edificio vitoriano, adquiriendo una consistencia y una vida que antes no podía tener.

Aparte de esto, el Maestro dominicano de la Universidad de Salamanca *descubre nuevas vetas*, que serán como fuentes fecundas de la ciencia teológico-jurídica. Con su doctrina *los derechos de la personalidad humana* quedan revalorizados hasta las últimas consecuencias. Los derechos *de la Iglesia*, al perfilarse de una manera acabada aquel concepto de sociedad espiritual, sobrenatural, de origen divino positivo, *pero perfecta y República per se sufficiens*, soberana en su orden, quedan robustecidos, pues se descubre *para siempre el verdadero origen* de todos ellos y *la vía* por donde deben desenvolverse y hacerse respetar (3). Los dere-

(3) No hace mucho cayó en nuestras manos un folleto del P. LAMADRID, S. J., titulado *el Derecho Público de la Iglesia Católica*, y en la pág. 75 nos encontramos con tres deslices de bulto, cayendo en el pecado que censuramos antes. Decir que la teoría teocrática, defendida por varios teólogos "*es una reacción violenta*" contra Marsilio de Padua vale tanto como olvidar el orden cronológico de los autores y de sus obras, pues Marsilio escribió *después* que casi todos esos teólogos; y los que son contemporáneos y escriben después de él no hacen más que *repetir* una doctrina muy vieja. Afirmar luego, como hace el P. Lamadrid, que la teoría del poder *directo* del Papado en lo temporal tuvo que esperar a que pasase el Concilio de Trento y a que interviniesen Belarmino y Suárez para que desapareciera, imponiéndose la verdadera doctrina, *vale tanto como desconocer toda la literatura teológico-jurídica del siglo XVI español*, con otros del XIV y XV. Antes que nacieran Suárez y Belarmino estaba ya enterrada por Vitoria, entre otros, y con Vitoria están los mejores teólogos juristas españoles, dominicos y extraños que

chos y títulos que tienen por base *la sociabilidad del hombre*, desconocidos, preteridos y olvidados por los predecesores, adquieren un relieve insospechado en la pluma de Vitoria, para ser *la madre fecunda* del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional, para dar vida a todo lo que los hombres de hoy piensen y desean, no siempre sinceramente, cuando se habla de una Sociedad de Naciones. *Esta es la originalidad de Vitoria, y no es poca, como comprenderá el lector* (4).

Reafirmandonos en lo escrito en nuestra obra, queremos preguntarnos aquí: *¿Cómo Vitoria llegó a formular sus teorías teológico-jurídicas*, que le han inmortalizado? *¿Cuáles son los principios básicos de su sistema?* Al intentar dar una respuesta adecuada a estas preguntas, ya sea con la brevedad impuesta por la naturaleza de un artículo de revista, nos proponemos hacer ver cómo Vitoria *responde siempre a un sistema* perfectamente elaborado, sin cisuras, ni fallos. A nuestro juicio, no basta repetir, como se hace con frecuencia, lo que Vitoria dice y defiende; es necesario comprender *la razón de sus doctrinas*, yendo al fondo de todos sus aciertos y soluciones. En gracia a la brevedad, diremos luego que los triunfos y la gloria de Vitoria se deben a *tres causas* principales. *Una es puramente ocasional*, el descubrimiento del Nuevo Mundo, que planteó múltiples problemas teológico-jurídicos, imponiendo *una revisión total* de muchas teorías. La *segunda causa* la vemos en la buena y legítima tradición

escribieron *antes* que ellos, incluso alguno de la Compañía. El mismo Doctor Navarro, a quien incluye entre los defensores de la teoría del poder directo del Papado en lo temporal, defendió, en 1548, la verdadera doctrina, distinguiendo entre poder directo (*directe*) e indirecto (*indirecte*), como dijimos en nuestra obra *La Teología y los Teólogos Juristas*, etc., t. 2, p. 48-52. En la obra, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* cap. 8, p. 395-525, que consagramos a la doctrina sobre la Iglesia y el Estado, pueden verse algunos antecedentes y cómo se desenvolvió esta cuestión; y conste que no pretendimos agotar la materia en ninguna de las dos obras. Con todo, creemos tener algún derecho a reclamar más atención a la historia y al orden cronológico. Realmente la verdad y la justicia ganarían mucho si en conferencias y libros de vulgarización *no se dijese tantas vulgaridades y errores*, esperando lectores dispuestos a repetirlos.

(4) Cf. *La Teología y los Teólogos Juristas Españoles*, etc., t. 1, p. 415-6.

tomista, en los principios y doctrinas de Santo Tomás, dispersos en sus obras y no siempre comprendidos, que venían luchando durante dos siglos largos, sosteniéndose vitales y fecundos gracias al influjo de la Orden Dominicana, a pesar de algunas disidencias, y secundados por algunos teólogos extraños. La presencia de la Orden Dominicana en las Universidades, universitaria desde sus comienzos y por voluntad de su fundador, explica esta vitalidad y permanencia en ambiente harto contrario en ciertas épocas. La *tercera causa* es de carácter personal, la vemos en el mismo Vitoria, en su talento y en esa intuición tan suya, que le lleva a penetrar luego en el fondo de los problemas. Vitoria, diremos de nuevo, no es París, entonces decadente y desorientado en muchos sectores, ni es España solamente; Vitoria es el coronamiento de un resurgir teológico, *que venía a través de la Orden Dominicana*, como reconoció el cardenal Ehrle, y esperaba el momento oportuno para imponerse, para triunfar totalmente, cuando surgiera el hombre que le diese la forma acabada *ante los nuevos problemas y en un ambiente propicio*. El ambiente se lo dió España, con su sentido católico y su renacer universitario desde los Reyes Católicos; la ocasión, el Nuevo Mundo; los principios, Santo Tomás, ya explotados *parcialmente* por un Juan de París, Tomás de la Argentina y otros del xiv, y por un Torquemada y Cayetano en el xv y principios del xvi. Lo demás lo recibió de Dios, al darle una inteligencia preclara y una visión amplia, que no desdeña ninguna aportación, ya proceda de los mismos nominalistas, ridiculizados por él, pero con algunos elementos aprovechables en ciertos problemas jurídicos, aunque vitandos en otros muchos.

Analizando las controversias teológicas y teológico-jurídicas medievales, tal como nos las presenta la verdadera historia de las ideas, y tal como se reflejan en las *Relecciones de Vitoria*, debemos decir que los aciertos son fruto de *tres postulados fundamentales*, que brillan en las doctrinas de Santo Tomás. El *primer postulado* lo ciframos en la distinción neta entre el orden natural y sobrenatural, base de los *dos órdenes jurídicos*, paralelos, con su origen y sus normas

distintas, pero no opuestas. El *segundo postulado* lo hemos formulado, más de una vez, en estos términos: *Todos los Derechos y Deberes humanos*, como las mismas Leyes, nacen y se desenvuelven *en función del orden impuesto por Dios*, y más concretamente en función de la *personalidad humana*, del hombre, imagen de Dios, con su alma inmortal, con destinos eternos y naturalmente social. En otros términos, los derechos y deberes humanos se explican partiendo del *concepto cristiano del hombre*. El *tercer postulado* hace fecundos los dos primeros, evitando ese confusionismo jurídico que tuvo y tiene fatales consecuencias en el orden teórico y práctico, y sirve de elemento coordinador al señalar a los derechos y deberes *la ruta propia*, con los límites de cada uno de ellos. Es lo que hemos llamado nosotros *la jerarquía entre los derechos*, tan necesaria para evitar las extralimitaciones, que son la muerte del verdadero orden jurídico impuesto por Dios, única fortaleza donde es posible la defensa de la perfección integral del hombre. Un repaso, ya sea breve, de las Relecciones de Vitoria, nos confirmará en todo esto.

2.—La primera que debemos analizar es la Relección *De Potestate civili*, que Vitoria pronunció en 1528. Con certera visión comprendió Vitoria que no se pueden determinar los Derechos y Deberes de Reyes y Príncipes y sus relaciones con la potestad eclesiástica, sin perfilar el concepto del Estado y de la Iglesia. El descubrimiento del Nuevo Mundo planteaba ante él multitud de problemas teológico-jurídicos, donde se barajaban títulos de orden natural y sobrenatural, con una serie de interrogantes que se referían a las Bulas de Alejandro VI, a los derechos de invención, con los privilegios implícitamente reconocidos a las naciones civilizadas y cristianas sobre los pueblos infieles y salvajes. Las costumbres bélicas hacían el resto para imponer una mentalidad en la Europa medioeval, que, siendo cristiana, toleraba ideas y prácticas de origen pagano. En otra ocasión describimos el confusionismo reinante en todas las naciones, cuando Vitoria interviene aprovechando los rayos de luz que ciertos teólogos conservaron, firmes en los principios de Santo To-

más (5). De momento sólo nos interesa reafirmar que Vitoria, *fiel a la distinción* del Angélico entre *el orden natural y sobrenatural*, se constituye, con el Maestro, en *defensor decidido de todo lo natural*, con sus prerrogativas y normas, sin mengua del orden divino-sobrenatural. Era el primer paso dentro de su plan constructivo, *que era ya una realidad perfecta* al pronunciar la *Relección De Potestate Civili*, aunque entre ella y las dos *De Indis* median once años (1528-1539).

El mérito de Vitoria, bajo este aspecto no es pequeño. Es posible que más de uno considere algunas de sus ideas como algo normal y corriente. La verdad histórica nos obliga a decir que *lo evidente hoy para todo teólogo cristiano*, medianamente culto, *no lo era al venir Vitoria*, al menos para muchos. El ambiente pesa como el plomo sobre la mentalidad de los hombres en cada época. La absorción de lo natural en lo sobrenatural y de lo sobrenatural en lo natural, con todas las consecuencias teológico-jurídicas, es una de las características de los siglos medios, si reparamos solamente en cierta clase de escritores (6). Es más, los mismos que acertaron en los problemas filosófico-jurídicos de orden natural, *no saben inferir siempre las consecuencias* del verdadero concepto de lo *natural* ya se traduzca en Leyes, Derechos y Deberes. Vitoria acierta a señalarlas, desde el primer momento e infiere estas consecuencias. Por eso en la *Relección De Potestate Civili* y en las *De Indis* hay puntos comunes, repitiéndose ciertas afirmaciones que son la revalorización de los principios de *Derecho Natural*, común a *todos* los hombres, ya sean fieles o infieles, civilizados o salvajes.

Para darse cuenta de este hecho no es necesario analizar al detalle toda la *Relección de Potestate Civili*. Justificado el derecho del teólogo a sentenciar en estos problemas nos

(5) En el capítulo 4 de nuestra obra *La Teología y los Teólogos Juristas Españoles ante la conquista de América*, t. I, p. 347 y sgts. exponemos el estado de las ideas al descubrirse el Nuevo Mundo, con los interrogantes que planteó.

(6) Véanse los cap. 2 y 3, de la misma obra, citada en la nota anterior, donde exponemos a Santo Tomás y teólogos del xiv y xv, con sus causas y antecedentes. Más directamente en el cap. 8 de la obra *Domínguez de Soto*, etc.

regala su primera conclusión: “*Toda potestad pública o privada*, con la cual se gobierna la República civil, no sólo es justa y legítima, sino que *tiene a Dios* por autor, de tal manera que *ni con el consentimiento de todo el orbe puede ser suprimida o derogada*” (7). ¿En qué sentido procede de Dios? La respuesta no es dudosa. La potestad civil procede de Dios *por la vía natural*, como dijimos en otras ocasiones. Dios, en cuanto creador del hombre *naturalmente* social, la hizo *necesaria* para la existencia y perfección del hombre. La voz de la naturaleza, las exigencias de la naturaleza humana responden a las leyes naturales que son leyes de Dios. Revelarse contra ellas es revelarse contra la naturaleza y contra el Autor de ella, que es Dios. Sociabilidad y potestad civil son algo correlativo e igualmente *naturales* (8).

Aquí Vitoria no hace más que seguir la buena tradición teológico-jurídica, con solera aristotélica y tomista. Insiste en esto *por ser fundamental* para inferir *las consecuencias* que no todos veían. Analizando las *cuatro causas* de la potestad civil, tiene ocasión de vincularla vigorosamente al *orden natural impuesto por Dios*, con *todas las prerrogativas* que le son propias. Para llegar a las conclusiones, que su inteligencia vislumbraba ya en lontananza, le basta reparar en el *concepto cristiano del hombre*, utilizando a su tiempo la *jerarquía entre los Derechos*. Si la existencia de la sociedad y de la potestad civil responde a las exigencias *naturales* de los hombres, “*habemus igitur firmam et potissimam causam potestatis civilis et saecularis: utilitatem, imo potius ingentem necessitatem cum non nisi dii repugnant*” (9).

De esto se infiere cuál es la *causa eficiente*. Lo natural es de Dios, creador de todo. *Ius autem naturale Deum solum Auctorem cognoscit*, escribe Vitoria. En esto ciframos su *firmeza y su universalidad* y sus prerrogativas con sus derechos y sus deberes. —“*Quae enim apud omnes naturalia sunt, a Deo naturaliter sine dubio sunt; qui enim dat*

(7) VITORIA, *Relect. De Potest. civili*, n. 1, p. 172 (edic. P. GETINO).

(8) *Ibid.*, p. 176.180.

(9) *Ibid.*, p. 180.

speciem seu formam, ut idem Aristoteles ait, dat ad speciem seu formam consequentiam" (10). Por esto el *sujeto primario* de la potestad civil es la misma República o Nación, a quien por derecho natural le compete gobernarse y administrarse (11). Respondiendo a las mismas exigencias *naturales* confiere la misión de ejercerla a los Reyes y Príncipes que ella misma *crea*. Por naturaleza nadie es superior a otro. Pero nótese bien: la República o Nación *hace los Reyes*, más *no crea* la potestad civil. Esta es natural, *está ya creada por Dios*. No estamos tampoco entre dos potestades: una de la Nación, otra de los Reyes; *es una misma*, radicalmente *natural y divina* (12).

Supuesta esta doctrina, surgen espontáneamente las consecuencias. Vitoria señala las de más trascendencia. La potestad civil tendrá las prerrogativas de lo *natural*. Sus derechos y deberes tendrán la *legitimidad, la universalidad y la inmutabilidad de lo natural*, siempre que se desenvuelvan dentro de los cauces impuestos por Dios al servicio del hombre. Así se comprende su derecho, de raíz natural, a condenar a los malhechores a la pena de muerte, si es necesario. Nada hay más natural, escribe Vitoria, que el *repeler la fuerza con la fuerza*. Si la sociedad civil fuera puramente de derecho humano positivo, no gozaría de este poder, pues el derecho a la vida es natural y sólo cede ante otro derecho *natural superior* (13). No es menos evidente la legitimidad de la potestad civil, contra lo que algunos pretenden, incluso cristianos. No son tiranos todos los Reyes y Príncipes, escribe Vitoria, *ni la existencia de la potestad civil es fruto del pecado original*. Por nuestra parte decimos que la potestad de los Reyes o Jefes de Estado es legítima y se funda en un

(10) *Ibid.*, p. 181-2.

(11) *Ibid.*, p. 181-2.

(12) *Ibid.*, p. 187. "Videtur ergo quod regia potestas sit non a Republica, sed ab ipso Deo, ut catholici doctores sentiunt. Quamvis enim a Republica constituatur, —creat namque Respublica Regem..., non potestatem, sed propriam auctoritatem in Regem transfert, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis". Ergo tienen el mismo origen divino-natural.

(13) *Ibid.*, p. 182.

derecho divino-natural. De aquí nace el deber de la obediencia. Es evidente que la existencia de los Reinos y Naciones y de Reyes, añade Vitoria, no es contra el Derecho natural, en cuyo caso *jamás* serían justos y legítimos, pues "*ius naturale est inmutabile*", como dice Aristóteles. "Nam si regnum esset contra ius naturale, *nullo saeculo aut aetate justum esse potuit*". Lo contrario consta por la misma Escritura, donde son alabados algunos Reyes. Aparte de esto es absurdo considerar como contrario al derecho natural y divino lo que es necesario a la administración de las cosas humanas. Tampoco es incompatible la potestad civil con la libertad evangélica. Como diremos en otro lugar, concluye Vitoria, "*nihil quod lege naturali licitum sit, Evangelio prohibetur*; atqui in hoc maxime libertas evangelica consistit. Quare si ante Evangelium civitatibus reges sibi constituere licebat, non est aestimandum post Evangelium non licere" (14). Así se comprende por qué S. Pablo nos recomienda la sumisión y obediencia a las potestades superiores, siendo justas.

El menos avisado verá en esta defensa *del orden natural*, hábilmente llevado por Vitoria, el corte en seco de ciertas teorías que no habían muerto en su época. Para comprender todo su alcance y los motivos que tuvo Vitoria para *reafirmar* esta doctrina aristotélico-tomista, *es necesario contemplarla* con ojos históricos. —Es un corte en seco de la teoría teocrática, de las teorías de los que suponían un *cambio* con la venida de Cristo, y también de las teorías de los que mezclaban el pecado original en estos problemas, como si la existencia de la autoridad fuese el fruto maligno de la caída de nuestros primeros padres (15). El buen Palacios Rubios, entre otros, heredó estas tendencias de los *cambios* después de Cristo, como dijimos en otra ocasión. Vitoria distingue ya, sin detenerse, entre los *dos órdenes jurídicos*: el natural y

(14) *Ibid.*, p. 182-6.

(15) En nuestra obra *La Teología y los Teólogos Juristas Españoles*, cap. 2, expusimos la doctrina de Santo Tomás en esta cuestión teológica, regalándonos *principios* que tienen gran transcendencia práctica, como verá el lector en nuestra obra.

el sobrenatural, que se completan, pero no se anulan. Los dos proceden de Dios, pero por *vías distintas*. Dios no deshace con una mano lo que hace con la otra. Por eso "*nihil quod lege naturali licitum sit, Evangelio prohibetur*", repetimos de nuevo con Vitoria. Ante el Derecho natural *se detienen* todos los Derechos, incluso el Derecho divino. positivo, base de la Iglesia de Cristo. He aquí la *jerarquía entre los Derechos*.

Las consecuencias inferidas por Vitoria no se detienen aquí. Muy luego nos dice, contra teóricos harto conocidos, que la potestad de los *Príncipes infieles es legítima*, pues no se funda en la gracia, como pretende el Armacano, sino en la naturaleza. *Lo natural es común a todos los hombres, fieles o infieles*, y procede de Dios. Por ser natural no puede abolirse, según advertimos, en ninguna nación o pueblo, aunque *todos los hombres se propusieran lo contrario* (16). El lector comprenderá que Vitoria *nos anticipa aquí* los principios básicos de sus *Relecciones de Indis*. En esta misma Relección apunta la idea de la sociabilidad universal considerando a la Humanidad como un todo, con Derechos y Deberes, que la división en naciones no anula, ni puede desconocer. Esta es obra del Derecho de Gentes, y el Derecho de Gentes se asienta en el Derecho Natural, y sólo es legítimo, como todos los Derechos, cuando no lo contradice. Tenemos de nuevo la *jerarquía* de los Derechos. Siendo la misión primordial de la potestad civil la defensa del ciudadano honrado, cuya felicidad temporal debe promover, es evidente que podrá ampararle contra toda clase de enemigos, internos y externos. El derecho a la guerra justa *no tiene* otra base, y Vitoria lo proclama (17), pero no olvida ni la finalidad de la guerra, ni los Deberes naturales de toda nación para con la Humanidad entera. Así nos dice: "Ninguna guerra es justa, si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la nación, aunque sobren títulos y razones para hacerla"... "Diremos más. Siendo una República o Na-

(16) VITORIA, *Relect. cit.*, p. 188-190.

(17) *Ibid.*, p. 189-191.

ción *parte de todo el orbe*, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la República cristiana, si la guerra fuese útil a una provincia o nación, *pero con daño de la Humanidad entera o de la Cristiandad*, creo que por esto mismo *sería injusta tal guerra*". Consecuente con estos principios proclama la posibilidad y la legitimidad de una República universal cristiana, bajo un solo Monarca, si así lo quieren la mayor parte, como lo sería entre todos los pueblos, en virtud de los mismos Derechos (18).

Esto supuesto no debe sorprendernos que también nos advierta cómo el Derecho de Gentes obliga *en conciencia*, de tal modo que pecarían gravemente sus violadores, ya sea en tiempo de paz o en guerra. El orbe entero constituye una especie de República, con potestad para establecer estas leyes universales. Ningún reino puede quebrantarlas impunemente (19). El lector hará bien *en no olvidarlo*, pues en esto y en las doctrinas precedentes tenemos *una de las bases* más firmes del sistema vitoriano, con las fecundas virtualidades que aparecen en las *Relecciones de Indis*, como el fruto tras la flor.

3.—Nos falta, sin embargo, *otra de las bases fundamentales*, vinculada al orden *sobrenatural*. Ya vimos cómo Vitoria supone y utiliza la distinción entre los dos órdenes jurídicos; pero esto no bastaba para alejar toda duda y para enterrar las teorías teocráticas y laicizantes, que contaban con no pocos adeptos en campos contrarios. Se imponía una *revisión* del concepto de la Iglesia y de su potestad, como complemento de la *Relección De potestate civili*, pues sólo así era posible determinar las relaciones mutuas y las interferencias posibles. Es lo que hizo Vitoria al pronunciar las *dos Relecciones de Potestate Ecclesiae*, en 1532 y 1533.

Empecemos analizando *la primera*, por ser fundamental para nuestro objeto. Después de recordar el origen de la palabra *Ecclesia*, Vitoria adelanta luego esta proposición: "Nos

(18) *Ibid*, p. 191-192.

(19) *Ibid.*, p. 207.

itaque in hac Relectione de Ecclesia, hoc nomine *solum* utimur, ac loquimur, *ut idem sit quod fidelium communitas siue Respublica*" (20). La existencia de la Iglesia, como sociedad universal y espiritual, es un hecho tan evidente como la existencia de las sociedades civiles y naciones. Importa, sin embargo, *conocer su naturaleza, su origen*, para determinar sus Derechos y Deberes, como hicimos al tratar de la sociedad civil. Vitoria supone aquí lo que es evidente para todo filósofo-moralista, ya expuesto en la otra *Relección De Potestate Civili*. Toda sociedad organizada *incluye* la existencia de una potestad, que le da vida y ser. Es la *forma*, en términos clásicos y de escuela. La República cristiana, esta sociedad espiritual de fieles creyentes en Cristo, no puede ser una excepción.

Ahora bien, *¿cuál es la potestad de la Iglesia? ¿Cuál es su naturaleza y su origen?* ¿Hay, en suma, en la Iglesia una potestad *distinta* de la civil? Vitoria centra luego la cuestión cuando escribe: "Atque adeo quaerere, *an in Ecclesia sit aliqua potestas spiritualis*: perinde est ac si quaereret, *an in Ecclesia sit aliqua vis*, aut *auctoritas* ad aliquod spirituale: et haec *an sit alia* a civili potestate" (21). Podría suceder que fuere la misma. Vitoria se vale de esta hipótesis para perfilar el concepto de la Iglesia, como sociedad espiritual perfecta, República *per se sufficiens* y soberana en su orden espiritual, con carácter ultraterreno. De la condición de la *forma* depende, en buena filosofía, *la naturaleza del ser*. Vitoria nos lleva derechos al blanco, regalándonos esta primera conclusión fundamental: "*Es necesario que haya en la Iglesia*, además de la potestad civil y secular, *otra potestad espiritual*" (22) Nótese como *no* excluye la existencia y legitimidad del poder civil. El creyente en Cristo forma parte de la Iglesia; pero no deja de ser miembro de la sociedad civil, con todos los Derechos y Deberes.

Para probarlo le basta recoger una idea que ya Santo To-

(20) VITORIA, *Relectio prima De Potestate Ecclesiae*, p. 5 (edic. P. GETINO).

(21) *Ibid.*, p. 7.

(22) *Ibid.*, p. 8.

más explota en su obra *De Regimine Principum*, libro I, con el mismo fin. En el hombre, máxime si es cristiano, hay *dos vidas*, una material y terrena, otra espiritual y divina. La consecuencia se impone: “Si ergo non potest humana societas sine *utraque vita* manere, necessaria est *duplex potestas* ad conservationem justitiae: una quae praesit terrenis, ad ordinandam vitam terrenam; alia, quae praesit *spiritualibus* ad componendam vitam spiritualem” (23). La diversidad de vidas incluye la diversidad de *finés y de medios*. Vitoria se vale de todos estos argumentos para perfilar la *distinción radical* entre las *dos potestades*, por su origen, por sus medios y por sus fines. No es necesario seguirle al detalle en su razonamiento. Baste decir que Vitoria no olvida aquí lo dicho en la *Relección De Potestate Civili*, para proclamar de nuevo los derechos y deberes de los poderes civiles, su autonomía e independencia en lo *puramente temporal*, por constituir las naciones Repúblicas perfectas, cada una *per se sufficiens*, soberanas en su orden. A la vez fija *sus límites* y su impotencia ante las cosas *espirituales y sobrenaturales*, que son propias de la Iglesia, sociedad divina, instituida por Cristo, con atribuciones *sobre-naturales*. En la Iglesia, escribe, existe la potestad de perdonar los pecados, de excomulgar, de consagrar el Cuerpo y Sangre de Cristo, y otras semejantes. Ni los Reyes, ni los Magistrados, gozan de este poder, pues el origen de su potestad es *natural* y estos efectos están “supra totam naturam”. Sólo Cristo, Dios-Hombre, puede conferir tal potestad, instituyendo la Iglesia, con su jerarquía de origen divino positivo (24). De esto se infiere que las dos potestades, la civil y la eclesiástica, proceden de Dios, *pero de modos distintos*, pues la *primera* procede, según dijimos en otras ocasiones, por la *vía natural*, y la eclesiástica *por la vía sobrenatural*. Las dos son legítimas y se imponen a los cristianos. Vitoria, rechaza de nuevo el error de los que pretendían estar libres de la obediencia de la potestad civil, por ser cristianos, y la de los que excluían

(23) *Ibid.*, p. 9.

(24) *Ibid.*, p. 9-17.

esta potestad en el estado de inocencia (25). Ni la sociabilidad, ni la autoridad son efectos del pecado; *son de origen natural*:

Para reafirmar de nuevo la distinción entre las dos potestades, completando el concepto de una y otra, se pregunta en la segunda cuestión: *An potestas Ecclesiae sit aliquis effectus pure et simpliciter spiritualis*. Su respuesta es tajante. "Digo, ante todo, escribe Vitoria, que, *aunque la potestad eclesiástica no tuviera tal efecto, siempre sería distinta de la civil y sería potestad espiritual*". La razón es obvia. Aun tendría un fin distinto de la secular "la bienaventuranza sobrenatural, el culto divino, el bien del espíritu, del alma". Pero hay algo más: "potestas ecclesiastica vere et simpliciter est causa alicujus effectus spiritualis", y no sólo en lo que atañe a la potestad de orden, sino también en lo que se refiere a la de jurisdicción. La potestad civil, por su origen y naturaleza, nada puede aquí. La remisión del pecado y la causalidad de la gracia, con todo lo demás, que son efectos sobrenaturales, suponen una potestad superior, divina, que es ejercida por los ministros de la Iglesia, en virtud de los poderes conferidos por el mismo Cristo, al instituirlos (26). Vitoria hace ver luego, abundando en el mismo raciocinio, cómo no puede proceder del derecho natural, ni del derecho positivo-humano, bajo todos sus aspectos, para concluir: "Toda la potestad eclesiástica y espiritual que ahora reside en la Iglesia, es, *mediante vel immediate* de Derecho divino-positivo" (27).

Con esto queda ya indicada la fecha de su nacimiento y el sujeto de la potestad eclesiástica. Dejando a un lado lo que dice Vitoria sobre la potestad espiritual antes de la venida de Cristo, notemos que para el teólogo dominico "*la potestad propia y perfectamente espiritual*, que consiste en el poder de las llaves del reino de los cielos, nunca existió en la Ley natural, ni en la Ley escrita, antes de la venida de Nues-

(25) *Ibid.*, p. 14.

(26) *Ibid.*, p. 19-29.

(27) *Ibid.*, p. 39-43.

tro Redentor y Señor Jesucristo"... "*La autoridad perfecta y propiamente espiritual comenzó toda con la venida de Cristo, que fué el primer autor y dador de las llaves y de la potestad, y que por su propia autoridad podrá dar la gracia y perdonar los pecados por su potestad de excelencia*" (28). Tendrán, pues, esta potestad aquellos y sólo aquellos a quienes Cristo la confiera. Este punto lo trata extensamente Vitoria en la *Relección segunda De Potestate Ecclesiae*, donde corta los sueños de las teorías laicizantes a lo Marsilio de Padua y también las de los conciliaristas del xv y xvi. Cristo no confirió la potestad eclesiástica a la masa de fieles; la confiere a personas determinadas, a Pedro, a Juan, a los Apóstoles y sucesores (29). Con esto queda perfilado el concepto de la Iglesia, como Sociedad espiritual, de institución divino-positivo, investida de poderes por Cristo, que sólo El puede conferirla. En su orden espiritual es una Sociedad perfecta, una República espiritual *per se sufficiens*, si hemos de emplear la expresión querida a Vitoria, y por lo mismo soberana, con todas las *prerrogativas inherentes* a esta clase de sociedades, siempre que actúe dentro de la *línea espiritual*, impuesta por la naturaleza de su origen, de sus medios y de sus fines. *Todo lo demás* que añade Vitoria en la *Relección primera y segunda De Potestate Ecclesiae*, son consecuencias lógicas de la doctrina expuesta aquí y en la *Relección De Potestate Civili*. Son, si se quiere, *aplicaciones* a problemas de su época, que no han perdido actualidad, pues tienen virtualidades siempre perennes. Otro tanto hará, años después, al pronunciar las dos *Relecciones De Indis*. Un breve recuento de sus conclusiones nos confirmará en esto y nos dará ocasión a notar ciertas repeticiones, reafirmando su sistema teológico-jurídico.

4.—En la *Relección primera de Potestate Ecclesiae* se pregunta luego si la potestad espiritual está sobre la civil, o a la inversa, que traducido en otros términos vale tanto como

(28) *Ibid.*, p. 51-54.

(29) VITORIA, *Relect. secunda De Potestate Ecclesiae*, p. 108 y ss.

preguntar: *Utrum Papa sit Superior ad omnes Principes et potestates temporales*, o si les está sujeto en algo (30). Siguiendo la costumbre escolástica reaparecen las teorías teocráticas y sus contrarias las laicizantes, envueltas en objeciones. Vitoria desbroza el camino con una serie de conclusiones, que *suponen* las distinciones ponderadas por nosotros entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo temporal y lo espiritual, entre lo humano y lo divino. Brillan los *dos órdenes jurídicos* y la *jerarquía entre los Derechos*. “El Papa, nos dice Vitoria en su primera conclusión, *no es Señor y Dueño del universo*”, pues Cristo no le confirió tal dominio sobre los cristianos, y menos sobre los infieles, pues “*non habet potestatem nisi intra Ecclesiam*” (31). Consecuente con los mismos principios, nos dice luego: “La potestad temporal *no depende* del Papa como las potestades espirituales inferiores, ni los Reyes y Principes están sujetos *en lo temporal* al Papa. Antes de existir la Iglesia había Reyes y Principes legítimos y los sigue habiendo. No debe olvidarse que la “*Respublica temporalis* est *Respublica perfecta et integra; ergo non est subjecta alicui extra se*”. En una palabra: “*In Papa nulla est potestas mere temporalis*”, y por lo mismo no puede dar lo que no tiene (32).

¿Quiere decir esto que no puede intervenir *nunca* el Papa en los asuntos *temporales*? Vitoria cuida siempre de *distiñuir* y *precisar* al exponer su doctrina. Las intervenciones posibles y justas del Papa en casos dados en el campo de la potestad civil *no tienen* por base ese poder temporal que algunos le dan sin fundamento, sino *en virtud de su poder espiritual*. Por eso añade la sexta conclusión: “*a pesar de lo dicho, la potestad civil está sometida de algún modo, no a la potestad temporal del Sumo Pontífice, sino a su potestad espiritual*”. La razón es obvia: hay cierta subordinación y dependencia entre los fines. Sin mengua de la independencia y soberanía de las dos Repúblicas perfectas, la

(30) VITORIA, *Relectio prima De Potestate Ecclesiae*, p. 58.

(31) *Ibid.*, p. 62-65.

(32) *Ibid.*, p. 65-72.

civil y la eclesiástica, advierte Vitoria que *no están* colocadas en el mismo plano, como si se tratase de dos Repúblicas temporales, v. gr. España e Inglaterra. El hombre ya cristiano es miembro de una y otra República y las dos persiguen su fin y felicidad. No sería ésta perfecta y completa si no logra la bienaventuranza eterna, sobrenatural, finalidad primordial de la Iglesia instituida por Cristo, Redentor del género humano. De este hecho nace esa dependencia espiritual de la potestad civil, ese "*aliquo modo*" que defiende Vitoria, sin mengua de la soberanía en lo temporal de la República civil (33). Es inútil advertir que este razonamiento puede aplicarse a los infieles, a pesar de no ser subditos del Papa, pues los derechos espirituales de *todo hombre* son suficientes para justificar la intervención del Vicario de Cristo, dentro de ciertos límites, como expusimos en otra ocasión y veremos más adelante.

El pensamiento de Vitoria se completa en las conclusiones *séptima* y *octava* que un lector superficial podría creer contrarias a las propuestas antes. Rezan así literalmente. *Proposición séptima*: "La Iglesia tiene alguna potestad y autoridad temporal en todo el mundo"... *Octava proposición*: En orden al fin espiritual, el Papa tiene *amplísima potestad temporal* sobre todos los Príncipes, Reyes y Emperadores" (34). Ante esto, ¿qué valor tiene la *cuarta* proposición anterior cuando dijo: "*In Papa nulla est potestas mere temporalis*"? Conserva su valor íntegro y el sentido pleno que dan sus palabras. No hay ni la más remota oposición. Vitoria podría haberlas formulado, acaso, de otro modo, pero no quiso, firme y seguro en la doctrina. Pedagogo y Maestro, como dijimos en otra ocasión (35), gusta de las expresiones gráficas, que aprisionan la atención de los oyentes. Por eso, después de afirmar que en el Papa no hay *ninguna* potestad puramente *temporal*, casi a vuelta de hoja nos

(33) *Ibid.*, p. 72-75.

(34) *Ibid.*, p. 75-76.

(35) En nuestra obra *La Teología y los Teólogos Juristas*, t. 2, cap. 5, p. 27, donde exponemos más ampliamente su doctrina.

dice que tiene *amplissima potestad temporal*. La idea y el pensamiento de Vitoria quedarían, sin duda, más claramente expresados de esta forma: El Papa tiene amplísima y soberana *potestad espiritual* en todo el orbe en las cosas *espirituales* y también sobre todas las *temporales*, en cuanto es necesaria *al fin espiritual*. El lector comprenderá fácilmente esto si tiene en cuenta lo que es fundamental en el sistema de Vitoria, que es de marca tomista, y ya ponderamos. Todo se explica con la distinción expuesta: *por la vía natural en el Papa no hay ninguna potestad temporal*, pero por la *espiritual* su poder espiritual *puede extenderse* a todo, *si es necesario para el fin espiritual* del hombre y de la Iglesia, sin más límites que la justicia y los establecidos por la *jerarquía entre los Derechos*. Este poder de la Iglesia es un *atributo de la soberanía espiritual*.

El acierto de Vitoria es completo. Habrá notado el lector que el Maestro de la Universidad de Salamanca usa proposiciones *absolutas* y no se acuerda de hablar de un poder *indirecto*, ni *directo* del Papa en lo temporal. Creemos que procedió deliberadamente, pues no eran desconocidas esas expresiones, según algunos creyeron y se escribe, como indicábamos en otra ocasión, contra los que retardan el nacimiento de las ideas para ensalzar a sus ídolos tardíos (36). Las empleó ya Juan de París a principios del siglo xiv, el Cardenal Torquemada a mediados del xv, sustituyéndola por otra más exacta al negar el poder "directo" del Papa en lo temporal, pero concediéndole cierto poder "*ex consequenti*" de su potestad espiritual; y la usaron el Doctor Navarro en 1548, y Báñez en 1584, sin que sean los únicos seguramente entre los españoles del Siglo de Oro. *La doctrina verdadera será algo común en los teólogos del siglo XVI, después de Vitoria*. Hoy se vuelve a las afirmaciones *absolutas* de Vitoria, Soto y otros, y creemos que con acierto, pues el "*indirecte*", aunque verdadero, si se entiende bien, se presta a confusiones y es innecesario. Para conceder el de-

(36) En nuestra obra *Domínguez de Soto y su doctrina jurídica*, c. 8, p. 48a (2.ª edic.)

recho del Papa a intervenir en los asuntos temporales, *cuan- do es necesario para el fin espiritual*, no es menester concederle ningún poder temporal. Le basta la *soberanía espiritual*. También le negamos al poder civil todo poder espiritual, y no le cerramos, por eso, de un modo absoluto, los caminos de la intervención en asuntos de carácter mixto, si es necesario para la defensa y el fin temporal de Estado. No es necesario advertir que esta intervención de la Iglesia en lo temporal, dentro de los Estados soberanos, sólo es justa cuando la necesidad *es grave* y peligran los valores espirituales, puestos bajo su custodia. No basta cualquier conveniencia o necesidad, como advierte Vitoria. Pero dándose esta causa grave, la Iglesia, *en virtud de su soberanía espiritual*, tiene derecho a todos los medios legítimos, ya sean de carácter material, para su defensa. La razón es obvia. “La República espiritual, escribe Vitoria, debe ser perfecta, como lo es la temporal, y por lo mismo *sibi sufficiens*”. La República temporal puede usar de su autoridad y jurisdicción incluso en tierra *extraña*, si esto es preciso para defenderse y subsistir. Es el caso de la guerra justa. Si los españoles, añade Vitoria, no pueden defenderse de las injurias de los franceses, sin invadir su territorio, podrían hacerlo legítimamente, ocupando sus ciudades y estableciendo nuevos Príncipes y Señores, y, por fin, castigando los culpables como si se tratase de súbditos propios. “Ergo *similiter* si potestas spiritualis non potest aliter servare se indemnem et suam Rempublicam, poterit cum auctoritate omnia facere necessaria ad illum finem; alias potestas esset manca et non sufficienter constituta ad suum finem” (37). En cambio si la Iglesia y el Papado se excedieron en sus intromisiones en lo puramente civil, con perfecto derecho podría oponerse la potestad secular. En estos casos “*Papa non esset audiendus: quia hoc iudicium non spectat ad eum sed ad Principem; et licet verum esset* (el parecer del Papa contra el Rey), *nihil ad auctoritatem Papae*. Eo enim quod hoc non sit contrarium

(37) VITORIA, *Relect. prima De Potestate Ecclesiae*, p. 78-79.

saluti animarum et Religioni, cessat officium Papae" (38). Y cuenta que Vitoria escribe esto suponiendo que el juicio o parecer del Papa es más acertado que el del Rey para los intereses materiales y administrativos de la nación. A pesar de esto, no deja de ser algo extraño a su potestad y su poder cesa.

Los impíos y farsantes de los últimos tiempos, tan ignorantes como malvados, que han querido pintar nuestro siglo de Oro como un siglo de católicos gregarios, en el que todo se sacrificaba a las exigencias del Papa, ya fueran injustas, debían tomar buena nota de esta doctrina de Vitoria, que será común en todos nuestros grandes teólogos. Eran, si, fervientes católicos, haciendo verdaderos sacrificios por la causa católica y por la Iglesia, aunque no se lo agradezcan historiadores como el desprestigiado Pastor; pero no eran católicos tontos, sino grandes teólogos que sabían distinguir, en cada caso, cuándo se trataba del bien espiritual, y cuándo de los intereses materiales del Estado civil gobernado por el Papa o por sus familiares. Aquella Teología sigue *siendo necesaria hoy para no pocos*, de uno y otro campo, que comprometen con sus indiscreciones lo que debe estar fuera de toda controversia.

El Maestro Vitoria, que reafirma los Derechos de la Iglesia en lo espiritual en el mismo párrafo citado a favor del poder civil, no abandona a éste en toda la Relección al tratar de la exención del clero. En pocos puntos se darán tantos casos de interferencias entre las dos potestades. Vitoria, firme en sus principios, las resuelve con acierto, declarando lo que es de derecho divino y lo que es derecho humano; hasta dónde puede llegar el Papado y hasta dónde llega el Estado o la potestad civil (39). Si quisiéramos sintetizar el pensamiento de Vitoria en este punto, podríamos repetir: si se trata de asuntos *puramente* temporales y sin relación con el fin espiritual de la Iglesia, *nihil ad Papam*; pero si se trata de asuntos espirituales, propios de la Iglesia, el poder del

(38) *Ibid.*, p. 80.

(39) *Ibid.*, p. 89-101.

Papa se extiende a todo lo que sea necesario para la legítima defensa, en virtud de su *soberanía espiritual*, como Vicario de Cristo.

5.—Supuesta esta doctrina, nos es ya fácil comprender las *Relecciones de Indis*. En ellas no hace otra cosa Vitoria que *inferir las conclusiones lógicas* de todo su sistema, traducíendolas en *aplicaciones prácticas* a los problemas planteados por el Descubrimiento del Nuevo mundo, con los suscitados por su conquista y colonización. Los postulados señalados aparecen de nuevo y son *la razón última* de sus proposiciones. Basta leerle con sentido teológico e histórico.

Lo primero que se advierte en Vitoria es su habilidad para centrar los múltiples problemas que se discutían en la misma España, pues *España no necesitó estímulos de nadie para hacer examen de conciencia y de sus Derechos y Deberes* en torno al Nuevo mundo, descubierto hace unos cuarenta años, como dice Vitoria.

Como teólogo tomó ocasión de las palabras de Cristo: "*Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*", que encuentra en S. Mateo. Bien pudiera creerse que Vitoria va a tratar solamente de la evangelización del Nuevo Mundo; pero no es así, pues sin rodeos nos dice tratará del camino jurídico por el cual los indios han venido a estar bajo los españoles, y de los Derechos de los Reyes de España sobre ellos en lo temporal y civil, para concluir con los derechos de la Iglesia sobre los mismos, en lo espiritual y religioso (40). No sigue este plan sin causa. En la mente de Vitoria estaban los *títulos falsos y legítimos* de carácter natural y espiritual o sobrenatural, que forman la trama, harto enmarañada, de la controversia. Una solución total exigía un examen también amplio y bajo todos los aspectos. La empresa no era ya difícil para él; los principios estaban expuestos en sus *Relecciones precedentes, De Potestate civili y las de Potestate Ecclesiae*. Los títulos falsos caerán co-

(40) VITORIA, *Relectio prima de Indis*, p. 283-84 (edic. cit. del P. GETINO).

mo frutos maduros tan pronto se agitase de nuevo el árbol de la controversia.

Pero aún hace algo más. Antes de entrar en el examen de los títulos de conquista, suscita una *cuestión previa*, que, por ser fundamental, tiene los efectos de verdadera bomba atómica, pues quedan al descubierto las argucias de los contrarios. El razonamiento implícito de Vitoria es este: Para resolver la controversia no basta tratar de los Derechos de los Reyes de España y del Papa; es *necesario tener en cuenta los Derechos de los Indios*. Así escribe: "Volviendo, pues, a nuestro asunto, preguntaré *primero*, para proceder con orden, *si esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente, esto es, si eran verdaderos dueños de las cosas y posesiones privadas, y si había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos Príncipes y Señores de los demás*" (41). La respuesta, con sus principios, la tenía ya en la *Relección de potestate civili*. Allí dijo, lo recordará el lector, que la potestad civil es *natural*, y por lo mismo, *común a fieles e infieles*. A través de la Sociedad nacen los Reyes y Príncipes de todo el mundo. Pero en otra parte de la misma *Relección* y en las dos *De Potestate Ecclesiae*, Vitoria utiliza la distinción entre los dos órdenes jurídicos, el natural y humano y el sobrenatural y divino, sin olvidar la jerarquía de Derechos, para defender la independencia de las dos potestades. Ahora infiere las consecuencias, ya en esta cuestión previa, ampliándolas a ciertos aspectos, propios de la controversia de Indias. Así empieza por escribir que los *indios estaban en perfecta posesión de sus tierras*, formando sus sociedades, ya fueran salvajes. Después de aludir al carácter *natural* del dominio o derecho de propiedad, común a todos los hombres, añade: "*debe notarse que si los bárbaros no tuviesen tal dominio, no parece que pudiera alegarse otra causa, sino es porque son pecadores, infieles o amentes e idiotas*" (42). Con esto tiene ocasión para recordar, entre las objeciones, los argumentos tradicionales y los

(41) *Ibid.*, p. 292.

(42) *Ibid.*, p. 294.

nuevos contra su tesis. La tesis atribuida a Aristóteles sobre los siervos por naturaleza, la del Armacano, que coincidió con ciertos herejes que fundaban el dominio en la gracia, y otras semejantes.

¿Qué contesta Vitoria? Sus respuestas son una defensa del orden natural y humano. Basta recordarlas, después de lo dicho, para comprender *de qué principios las infiere*. "*Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium*". Es algo natural que se funda en la condición racional del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, y esto "*non perditur per peccatum mortale*". Esto vale para la potestad civil, pues ni la espiritual se pierde por el pecado (43). Tampoco por ser infieles se pierden estos derechos, pues como dice Santo Tomás, advierte Vitoria, "*infidelitas no tollit nec jus naturale nec humanum*" (44). Menos los pierden por otros pecados. En suma, "de todo esto se *infiere*, concluye Vitoria, *que los bárbaros no dejan de ser verdaderos dueños, pública y privadamente ni por los pecados mortales, ni por la infidelidad y por lo mismo no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título, como enseñó ya Cayetano en la 1.^a 2. 2, q. 66, art. 8, amplia y elegantemente*" (45). Ya advertimos en nuestra obra, *La Teología y los Teólogos Juristas Españoles*, etc., que este comentario del célebre dominico se redactó pensando en el Nuevo Mundo, como refiere Las Casas. No es más eficaz el argumento fundado en la condición salvaje o de idiotas, atribuido a los indios. Aunque así fueran, son capaces de dominio, como lo es el niño: "*Restat ergo ex omnibus dictis, quod sine dubio barbari erant, et publice et privatim ita veri domini sicut christiani*". En esto no hay diferencias (46).

Vitoria elevó la controversia *de Indis*, centró el problema y nos presenta las bases de todas las verdaderas soluciones ante los títulos alegados. Los Derechos de España y de la

(43) *Ibid.*, p. 296-98.

(44) *Ibid.*, p. 298-99.

(45) *Ibid.*, p. 304.

(46) *Ibid.*, 309.

Iglesia respecto de los llamados indios del Nuevo Mundo debían ser tratados y resueltos *como si se tratase de un pueblo o nación de Europa*.

Al descender luego al examen de los siete *títulos ilegítimos*, se van ampliando las *aplicaciones* o *consecuencias* lógicas de los *mismos principios*. Ni el Emperador, ni el Papa son dueños del Universo, nos dice Vitoria. Razón: ni por derecho humano, ni divino tienen tal dominio universal. Luego nada pueden sobre los indios en este orden. ¿Cuándo los indios le habían conferido potestad alguna? Por otra parte el poder del Papa es *espiritual*, como ya se probó, y sólo es válido sobre los *fieles*. Seguir aquí a Vitoria sería repetir principios y doctrinas conocidas (47). El título de invención quedó ya descartado al proclamar a los indios como legítimos dueños (48). No se trataba de tierras de nadie.

Los títulos restantes, ya sean falsos o legítimos, reciben la solución adecuada del mismo modo y en virtud de los mismos principios, iluminados por algunas verdades teológicas. *Por la vía natural y sobrenatural* da vida Vitoria a varios títulos legítimos, fundándose en el concepto de la Iglesia y del Estado, pero *sin permitir* que ninguna de las *dos potestades*, la eclesiástica y la civil, vayan más allá de lo autorizado por el verdadero Derecho. El Papa tiene, sí, poder suficiente y legítimo para predicar la fe de Cristo por todos los pueblos del mundo, ya sean infieles. Mas de esto *no se infiere* que pueda declararles luego, y sin otro motivo, la guerra, o que pueda conquistarlos por sí o mediante los Príncipes cristianos. La fe no se impone por la fuerza. *Credere voluntatis est*, repite Vitoria con S. Agustín y Santo Tomás, al rechazar el título *cuarto* falso. La infidelidad *no siempre* es pecado; pero aun en el caso de serlo, no funda algún título legítimo de conquista (49). Tampoco lo fundarán otros pecados, ya sean contra naturaleza. Nuestros adversarios parten de un supuesto falso, pues creen "*quod Papa habeat*

(47) *Ibid.*, p. 316-332.

(48) *Ibid.*, p. 332.

(49) *Ibid.*, p. 333-46.

jurisdictionem in illos". Por eso los "Príncipes cristianos, ni con la autoridad del Papa, pueden apartar a los indios de los pecados contra naturaleza, ni castigarlos". ¿Quién les constituyó en jueces de los indios? El lector comprenderá que Vitoria *tiene en cuenta el origen de la potestad civil y eclesiástica*, con el carácter y límites de una y otra, al rechazar el quinto, sexto y séptimo títulos falsos (50).

Por la *vía sobrenatural*, sin embargo, surgen los títulos *segundo, tercero y cuarto* legítimos. Los indios tienen Derechos como todos los hombres, pero *también Deberes*. Al no cumplir éstos, al hacer *una injuria* grave a la potestad *espiritual y soberana* del Papa, puede éste defender legítimamente sus derechos, por todos los medios justos, como puede defender los derechos espirituales de sus súbditos cristianos, ya sean miembros de naciones infieles o fieles. Si los indios, escribe Vitoria, permiten la predicación del Evangelio, se conviertan o no, el Papa *no podría* declararles la guerra, ni tampoco los españoles, en cuanto nación misionera delegada del Vicario de Cristo. Mas si los indios impiden la predicación, persiguen los predicadores o los matan, *entonces* el Papa, por sí o por medio de España, podría repeler la injuria, incluso con las armas. Es el título *segundo* legítimo (51). También podrá defender a los fieles convertidos si el Príncipe infiel los fuerza a apostatar, llegando a la deposición del Príncipe, que de tal modo *atropella* los derechos *naturales y espirituales* de los súbditos espirituales de la Iglesia. Son los títulos legítimos de intervención *tercero y cuarto* (52). He aquí, cómo Vitoria, establece la *jerarquía entre los Derechos*, lo mismo entre el ciudadano y el Estado, como la establece respecto de la Iglesia, sin olvidar las prerrogativas de la soberanía espiritual del Papa, ni la de los Reyes temporales.

No está menos acertado en los títulos legítimos que Vito-

(50) *Ibid.*, p. 346-54.

(51) *Ibid.*, p. 368-372.

(52) *Ibid.*, p. 372-374.

ría inferir por la *vía natural*. Para el gran Maestro, la potestad civil, bajo todas las formas, *nace al servicio del hombre*, naturalmente social. No nace para matar los derechos individuales, sino para protegerlos. Son las ideas de su *Relección De Potestate civili*. Por eso ahora, al tratar de las tiranías de los Príncipes indios respecto de sus súbditos *inocentes*, da vida al título *quinto* legítimo, proclamando el derecho de intervención, en caso de necesidad, por parte de los españoles en defensa de aquellas víctimas *inocentes* (53). Llega aquí teniendo en cuenta también la *sociabilidad natural* entre *todos* los hombres. Para Vitoria, constante en los principios de su sistema aristotélico-tomista, la división en naciones, fruto del Derecho de Gentes, *no rompe* los lazos que deben existir entre todos los hombres, miembros de la Sociedad universal. Se recordará que no sólo proclamaba la *posibilidad* de un Imperio universal, sino que consideraba los postulados del Derecho de Gentes como obligatorios, pues se imponen en conciencia a todos los Reyes y pueblos. El primer *título legítimo* nace de la pluma de Vitoria inspirándose en estos principios y utilizando de nuevo la jerarquía entre los Derechos. El *Ius peregrinandi*, como el Derecho al comercio y a la explotación de las riquezas no explotadas, siempre que los españoles no causasen daño a los indios, *son consecuencias* lógicas de los mismos principios. El Derecho a la guerra, con todas sus consecuencias, *no surge*, ciertamente, de primera intención; pero surgirá si los indios no quieren cumplir con sus Deberes, y *no queda otro recurso*, después de agotados los medios pacíficos (54). Quien proclamó la *legitimidad* de los indios como dueños y señores de sus haciendas, no *olvida* que la división de la propiedad pertenece al Derecho de Gentes y al positivo civil, y por lo mismo, *debe ceder* ante los Derechos naturales. La tierra la crió Dios para todos los hombres, y al establecer éstos la división en pueblos y naciones, no se intentó, ni se puede intentar el esta-

(53) *Ibid*, p. 374-75.

(54) *Ibid*, p. 354-66.

blecimiento de murallas chinas entre los ciudadanos de los diferentes Estados (55).

De todo esto se infiere lo que ya anunciamos al principio: *la doctrina de Vitoria responde a un sistema acabado y perfecto en su mente desde el principio*, aunque se vaya manifestando por etapas, según lo pedían las cuestiones de cada Relección. Las *Relecciones de Indis* (56) son el coronamiento natural de un curso de varios años. Sus ideas sobre *la Iglesia* y el *Estado*, con la *jerarquía entre los Derechos*, fundadas en el concepto exacto de cada uno de ellos, construyen la urdimbre de su sistema, que se va revelando fecundo a través de una serie de proposiciones *con virtualidades eternas*. Por eso Vitoria es siempre actual y lo seguirá siendo.

FR. VENANCIO D. CARRO, O. P.

(55) El título sexto legítimo, que se funda en la *libre elección* de los indios, si aceptasen al Rey de España, no es necesario exponerlo. El *título sexto* se apoya en los principios del *título primero*.

(56) Nada decimos de la *Relección segunda* o de *Jure belli* por no ser necesario. Vitoria aplica a los indios *la misma doctrina* como si se tratase de un pueblo cristiano. Si alguna excepción hace es a favor de los indios, como dijimos en nuestra obra, *La Teología y los Teólogos Juristas Españoles*, etc., t. 2, cap. 7, p. 200 y sigts.

Doctrina vitoriana del orden internacional

1. Sabido es que Vitoria dedicó a los problemas internacionales dos relecciones, la *De Indis* y la *De jure belli*, que se ocupan respectivamente de lo que la terminología moderna llama en términos generales derecho de la paz y derecho de la guerra. Ahora bien, si la segunda nos ofrece una exposición sistemática de su objeto, poniendo ante nosotros una teoría bien trabada de la guerra justa, la primera, en cambio, sólo brinda una serie de puntos de vista particulares acerca de la convivencia internacional. Hasta tal punto es así, que no le pertenecen siquiera algunos de los textos que mayor importancia revisten para la recta caracterización de esta doctrina, y que hemos de ir a tomar de la relección *De potestate civili*. Ello se explica por el hecho de que la relección sobre los Indios tuvo su punto de arranque en un acontecimiento histórico concreto, cuya consideración señalaba de antemano a la problemática un rumbo determinado. Efectivamente, fué la ocupación de América por los españoles, con su secuela de cuestiones morales y jurídicas de índole diversa y complejo carácter, la que dió lugar a que Vitoria pronunciase su magistral pieza oratoria. En una época más preocupada que otras posteriores de la justificación de los actos humanos —individuales y colectivos— la cuestión principal era la del fundamento ético-jurídico de la ocupación. De ahí que la disertación vitoriana gire en torno a la discusión de los títulos alegados o que podían alegarse. Y es con motivo de esta discusión, o sea, *en función de los títulos que acepta o rechaza*, que Vitoria trata los grandes problemas del derecho de gentes, algunas veces sólo de paso o de manera puramente incidental.

En cuanto a las lecturas sobre la *secunda secundae* de la *Summa theologiae*, tampoco podían dar base suficiente para el desarrollo de un sistema de derecho internacional de la paz, ya que por su misma naturaleza habían de ceñirse a

una temática tradicional, que se ocupaba ciertamente de problemas particulares de la vida internacional, pero en lugares distintos y no en bloque. De ahí que las lecturas, si bien complementan y confirman en puntos de detalle la materia de las elecciones, no encierran una exposición de conjunto de ésta.

¿Quiere ello decir que no podamos hablar de un sistema vitoriano de derecho internacional de la paz? En modo alguno. Lo que ocurre es que el conjunto de ideas que Vitoria tuvo acerca de la vida de relación de los pueblos, no se nos presenta adecuadamente desprendido de la discusión de los títulos de dominio, por la circunstancia señalada. A ello se debe el que muchas veces los expositores de las teorías internacionalistas de Vitoria se hayan limitado a hacer una glosa de su enumeración de los títulos legítimos e ilegítimos, algunos de los cuales han perdido hoy parte del interés que entonces tuvieron. Tal procedimiento, si por una parte es correcto en el aspecto histórico-genético, es defectuoso, en cambio, en el aspecto sistemático, en cuanto que no logra ofrecer una visión unitaria de la concepción vitoriana del orden internacional y distrae nuestra atención, desviándola hacia elementos que en función del conjunto presentan un valor secundario. Por nuestra parte, creemos que el historiador del pensamiento no debe renunciar a elaborar esta visión unitaria, y debe por el contrario integrar en un sistema los puntos de vista que a lo largo de su discusión de los títulos formulara Vitoria.

Y es que hay indiscutiblemente en Vitoria, a nuestro juicio, un *sistema* de derecho internacional de la paz. Ya apuntamos que fueron los problemas derivados de la conquista de América el punto de arranque concreto de las disquisiciones vitorianas en materia internacional. Pero no fueron más que eso: un punto de arranque. La genialidad de Vitoria consistió precisamente en haber percibido y extraído con claridad las consecuencias que aquel trascendental acontecimiento implicaba, de una manera general, para la futura configuración de las relaciones internacionales. En eso estriba cabalmente la significación histórico-espiritual de Vi-

toria, a la que ha hecho justicia la posteridad viendo en él al genuino fundador del derecho internacional moderno.

2. Por de pronto, la consideración a que Vitoria sometió las consecuencias jurídicas del descubrimiento de América, le condujo a la idea que consideramos central en su doctrina: a la *idea del orbe*, cuyos supuestos filosóficos e históricos hemos examinado en otro lugar (1).

Sabido es que para la Edad Media la categoría juridico-internacional fundamental era la idea de la cristiandad, de la *respublica christiana*, o sea, de la comunidad de los pueblos cristianos bajo la doble dirección del Papa y el Emperador. Desde luego, esta categoría no era exclusiva, ni podía serlo. No era exclusiva, porque de hecho la cristiandad no constituía un mundo herméticamente cerrado hacia afuera, siendo así que mantuvo contactos frecuentes con el mundo bizantino y el mundo musulmán. Pero además, la idea de la cristiandad no podía ser exclusiva, ya que el cristianismo, con su dogma de la unidad de origen, naturaleza y destino trascendente del linaje humano, es universal por definición, afirmando la igualdad esencial de todos los hombres, a los que sin excepción se extiende el precepto de la caridad. Ahora bien, no es menos cierto que, sin ser exclusiva, la idea de la cristiandad —que pareció encarnar en el Sacro Romano Imperio— fué sin embargo el eje de la concepción juridico-internacional del Medievo. Pero al irrumpir de pronto en el horizonte vital de Occidente los pueblos infieles del Nuevo Mundo, hasta entonces incógnitos, el problema de las relaciones con el mundo no cristiano en general, latente en los siglos medios, hubo de plantearse con carácter agudo. Y fué la conciencia de tal hecho la que llevó a Vitoria a su innovación de mayor alcance y sin duda más audaz: la idea del orbe como comunidad universal de los pueblos organizados políticamente, fundada en el derecho na-

(1) *Prémises philosophiques et historiques du "totus orbis" de Vitoria*, en el "Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria", año VII (actualmente en prensa).

tural. No es que Vitoria rechazara o menospreciara la idea de la cristiandad (2). Lo que hizo fué integrarla en otra más amplia, de dimensiones ecuménicas, a saber, la idea de la humanidad concebida como un todo unificado por el vínculo de la sociabilidad que entre los hombres crea la común naturaleza, independientemente de la mayor cohesión que el vínculo religioso pueda establecer entre quienes profesan la misma fe. El género humano entero forma algo así como un cuerpo político superior; o, por decirlo con palabras del propio Vitoria, "el orbe todo forma en cierta manera una república" (3). Existe, en suma, una comunidad universal del género humano.

Pero esta comunidad no se caracteriza tanto por abarcar en su seno a todos los hombres, como por abarcar a las *sociedades políticas como tales*; no tanto por ser una *cosmópolis*, como por ser una comunidad internacional en el sentido moderno de la expresión. Vitoria caracteriza claramente a la sociedad perfecta como persona moral soberana, que responde como tal, frente a otras, de los actos de sus órganos (4); y sus definiciones del derecho de gentes confirman que éste es un ordenamiento válido para las relaciones entre Estados (5). No iremos hasta afirmar que para Vitoria el Estado sea el único sujeto del derecho de gentes, como lo

(2) Lo pone de manifiesto el famoso texto "si bellum utile sit uni Provinciae, aut Reipublicae, *cum damno orbis, aut Christianitatis*, puto eo ipso bellum esse injustum, ut si bellum Hispaniarum esset adversus Gallos aliis causis justis susceptum, et alioqui Regno Hispaniarum utile; *tamen cum majori malo et jactura geritur Christianitatis, puta quia Turcae occupant interim Provincias Christianorum*, cessandum esset a tali bello" (*De pot. civ.*, 13). Cf. también *De Ind.*, de tit. non leg., 5, donde se reconoce al Papa una función jurisdiccional sobre los príncipes cristianos: "quam tenentur recipere Principes, ne scilicet, eveniant tot mala spiritualia, quot ex bello inter Principes Christianorum necesse est oriri". (Citamos las selecciones por la edición del P. ALONSO GETINO, O. P., 3 vols., Madrid, 1933-34. Los subrayados son siempre nuestros).

(3) *De pot. civ.*, 21: "... totus orbis, qui aliquo modo est una respublica..."

(4) *Ibid.*, 12: "Tota Respublica potest puniri licite pro peccato Regis..."

(5) Véanse las notas 15 y 16. Sabido es que la primera definición no es sino la definición de GAYO, en la que Vitoria substituyó *homines* por *gentes*.

es para ciertos autores modernos: el hombre, por su condición natural de ser dotado de razón, por su calidad de persona, tiene derechos que deben ser reconocidos por todos los Estados (6). Pero Vitoria admite por complejo, juntamente con esto, que el derecho internacional es ante todo un orden de convivencia entre entes colectivos soberanos como tales.

3. Esta concepción universalista, según apuntamos ya, no es sino una consecuencia del dogma cristiano de la *unidad del género humano*. Su raíz es, en este sentido, teológica. Pero es a la vez filosófica, ya que el principio de la unidad del género humano es susceptible de una demostración racional. De hecho, el cristianismo vino a confirmar y precisar, en este punto, ideas que acerca de la naturaleza del hombre había sostenido ya en parte la Antigüedad clásica, y que hoy son admitidas también comúnmente como verdades científicas. Así, Vitoria se sirve, desarrollándolos bellamente, de valiosos elementos de la antropología aristotélica y estoica. La primera le suministra el dato fundamental de la sociabilidad natural del hombre, que explica la constitución de la familia y de la sociedad política. Vitoria lo recoge ampliamente en la elección sobre el poder civil, con expresiones y citas seleccionadas con fruición humanista, logrando dar acentos nuevos y sugestivos a la vieja idea (7). Pero la sociabilidad humana no se detiene en la sociedad política, sino que incluye al género humano entero, por ser una, cabalmente, la naturaleza humana. Aquí, la autoridad filosófica preferentemente invocada no puede ser ya el Estagirita; es el pensamiento helenístico y romano de filiación

(6) Un ejemplo de ello, en *De Ind.*, de tit. leg. 5.

(7) *De pot. civ.*, 3-4. Señalemos especialmente la referencia a las excelencias de la amistad, del más puro sentido humano: "Et si constaret humana vita, et sibi sufficeret, tamen in solitudine non nisi inioecunda, et inamabilis esse posset. Nihil enim natura solitarium amat, omnesque, ut ait Arist., natura ferimur ad communicationem. — Si quis (inquit Cicero) in Coelum ascendisset, naturamque mundi, atque syderum inspexisset pulchritudinem, in-suavis illi sine amico administratio foret".

estoica (8). La observación de instituciones como la hospitalidad (9) confirma, según Vitoria, el parentesco que aquél proclamara entre todos los hombres.

A quienes —sea en tono de censura, sea en tono de alabanza— sostienen que con ello Vitoria secularizó la sociedad internacional, cabe contestar que la expresión es equívoca y que por tanto no puede aceptarse. Reconocer, con Vitoria, un fundamento natural a la sociedad internacional, como reconocérselo, con el propio Vitoria y los escolásticos anteriores, a la sociedad política, nada tiene que ver con lo que la palabra secularización implica. Lo único que con ello se hace, es, aplicar al campo de la política la *distinción entre el orden natural y el sobrenatural*, que Santo Tomás había aplicado asimismo al orden del conocimiento y al de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. También aquí, Vitoria se limita a extraer la consecuencia de una concepción fundamental del cristianismo, que ya en la enseñanza de Jesucristo se contrapone con firmeza a la confusión pagana del poder temporal con el espiritual (10). Mas sería un grave error confundir este deslindamiento del orden natural frente al sobrenatural con una separación radical, o incluso una indiferencia respecto de lo sobrenatural. Que por lo que toca a Vitoria en particular, tal suposición es infundada, lo demuestra sin dejar lugar a duda su adhesión a la teoría del poder indirecto de la Iglesia en lo temporal (11), y su aceptación del derecho de predicar el Evangelio a los bárbaros —no siempre suficientemente destacado, por cierto, por los expositores de las doctrinas del maestro— (12). El ideal in-

(8) *De Ind.*, de tit. leg., 2-4.

(9) *Ibid.*, *ibid.*, 2: "Apud omnes enim nationes habetur inhumanum sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere; e contrario autem, humanum et officiosum habere bene erga hospites..."

(10) Cf. V. CATHREIN, S. I., *Moralphilosophie*, 6.^a ed. (Leipzig, 1924), II, p. 584.

(11) Principalmente en *De potestate Ecclesiae prior*, qu. 3.^a, p. 3.

(12) *De Ind.*, de tit. leg., 9: "Christiani habent jus praedicandi et annuntiandi Evangelium in provinciis barbarorum". Con mayor insistencia, *ibid.*, *ibid.*, 12: "Si barbari, sive ipsi domini sive etiam multitudo, impediant His-

ternacional sería desde luego un orbe cristiano, y a su consecución ha de tender la labor de evangelización de los territorios poblados por infieles. Pero otra cosa es, pretender involucrar los títulos jurídico-naturales con los jurídico-divinos en materia que a los primeros corresponde regular. Insistir, como hace Vitoria, en que "los dominios son o de derecho natural o de derecho humano positivo" y que por consiguiente "no se pierden los dominios por la carencia de fe" (13), sólo podría constituir una secularización propiamente dicha, para quien, con Wiclef, por ejemplo, hiciese depender el dominio, del estado de gracia (14). En este punto, al igual que en otros, Vitoria fué fiel a la tradición de su Orden, en cuyo seno se había sistematizado por vez primera el problema de la relación entre la filosofía y la teología, la razón y la fe, la especulación natural y la revelación sobrenatural.

4. La existencia de una comunidad internacional universal fundada en la misma naturaleza humana, da lugar a un *derecho internacional natural*, también *universal*; a un conjunto de reglas establecidas por la razón natural entre todas las naciones (15). Y este derecho internacional natural, los hombres lo van traduciendo y desenvolviendo en *derecho positivo* mediante costumbres o convenios que del mismo reciben

panos quominus libere annuntient Evangelium, Hispani reddita prius ratione ad tollendum scandalum, possunt illis invititis praedicare et dare operam ad conversionem gentis illius; et si sit opus propter hoc, bellum suscipere vel inferre, quousque parent opportunitatem et securitatem praedicandi Evangelium. Et idem est iudicium, si etiam permittentes praedicationem, impendant conversionem, occidentes, vel aliter punientes conversos ad Christum, vel minus aliter alios deterrentes".

(13) Ibid., 7: "Dominia sunt vel de jure naturali vel humano; ergo non tolluntur dominia per defectum fidei".

(14) Sobre la teoría del dominio en WICLEF, véase el reciente libro de F. ELÍAS DE TEJADA, *Las doctrinas políticas en la baja Edad Media inglesa* (Madrid, 1946), p. 70 ss.

(15) *De Ind.*, de tit. leg., 2: "Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur jus gentium".

su fuerza obligatoria (16). No siendo artificial, sino natural, la sociedad de los Estados, no pueden éstos sustraerse a los principios fundamentales que la regulan, y es su deber acatar lo que posteriormente se ha denominado el derecho internacional común: "Ninguna nación puede creerse menos obligada al derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe" (17). Hay en esta materia, como en otras, un claro paralelismo con lo que ocurre en el orden interno, pues tampoco la sociedad política se funda en el arbitrio humano, sino que procede de la naturaleza, lo mismo que el poder político, el cual "ni por el consentimiento de todo el orbe se puede suprimir" (18). Al igual que en el orden interno, la voluntad humana sólo podrá desplegarse en el marco del derecho natural, siendo entonces obligatorios los convenios en virtud del principio *pacta sunt servanda* (19). De esta suerte, el derecho natural es el fundamento inmovible de la validez del derecho de gentes, y por consiguiente punto de referencia para enjuiciar la mayor o menor justicia de su contenido. Con ello se pone un límite a la posible arbitrariedad del más fuerte, ya que lo que éste pueda imponer es nulo si se opone gravemente al derecho natural (20). Hay aquí el germen de una teoría del tratado injusto que es paralela a la teoría de la ley injusta, tradicional en la escolástica.

El principio supremo de la convivencia internacional re-

(16) *Ibid.*, *ibid.*, 4: "Et dato quod non semper derivetur ex jure naturali, satis videtur esse consensus majoris partis totius orbis..." También *In zam-zae de justitia*, qu. 57, art. 3, 3: "Ita de jure gentium dicimus, quod quoddam factum est ex communi sensu omnium gentium et nationum". (Citamos estas lecturas por la edición del P. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., vol. I, Madrid, 1934).

(17) *De pot. civ.*, 21: "Neque licet uni regno nolle teneri jure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate".

(18) *Ibid.*, 1.

(19) *Ibid.*, 21: "Libere enim quisquis paciscitur, pactis tamen tenetur".

(20) *De Ind.*, de tit. leg., 2: "Si autem lex humana esset, quae prohiberet sine aliqua causa a jure naturali et divino, esset inhumanum, nec esset rationabilis, et per consequens non haberet vim legis". Doctrina que se reafirma en otros lugares.

sulta ser, así, el del *bien común del orbe*, que implica la repulsa más enérgica del egoísmo nacional exclusivista: "Siendo una república parte de todo el orbe, y principalmente una provincia cristiana parte de toda la república, si la guerra fuese útil a una provincia y aun a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta" (21). Esta audaz aplicación a la esfera internacional del principio del bien común, proclamado unánimemente como fin del Estado por las escuelas cristianas, es uno de los títulos de gloria más firmes de Vitoria. Ya Joseph Barthélémy lo destacó, hace cerca de medio siglo, quizá con alguna exageración en la forma: "Como el Estado, ... la comunidad de los Estados constituye un todo, una sociedad perfecta, un ser orgánico y vivo que halla su justificación en los principios derivados del derecho natural. Como el Estado, esta sociedad nueva está ordenada al bien común de las naciones" (22).

Se ha discutido cual sea el alcance de esta concepción vitoriana del orbe y del bien común del orbe. El P. Delos ha creído poder llevar la analogía entre la comunidad internacional y el Estado hasta el extremo de encontrar en aquélla una *potestas* y una *auctoritas* (23). A ello ha objetado Mesnard que tal interpretación va más allá de los textos vitorianos. Tiende Mesnard, en efecto, a restringir la significación de los mismos, alegando que Vitoria mantiene el derecho a la guerra como una prerrogativa de cada Estado particular, convirtiendo al beligerante justo en juez de su adversario. "Si Vitoria cree en la solidaridad internacional —escribe Mesnard—, no llega en manera alguna a la necesidad de un super-Estado, ni siquiera a la de un órgano de cooperación internacional" (24). A nuestro juicio, una y otra tesis extre-

(21) *De pot. civ.*, 13. Cf. la nota 2.

(22) "François de Vitoria", en la obra colectiva *Les fondateurs du droit international* (París, 1904), p. 7-8.

(23) *La société internationale et les principes du droit public* (París, 1929), p. 224.

(24) *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (París, 1936), p. 470.

man, en sentido contrario, el pensamiento vitoriano. No tiene presente el P. Delos —y lo mismo cabe decir de Barthélémy— que el orbe, para Vitoria, sólo “en cierta manera” (*aliquo modo*) es una república (25); y precisamente por serlo “en cierta manera”, no dispone todavía, como el Estado en su ámbito, de órganos propios para hacer respetar el derecho, debiendo recurrir para ello a los Estados mismos. Pero Mesnard, a su vez, pasa por alto que, al recurrir el Estado a la guerra en defensa de su derecho, lo hace *por delegación del orbe*. El propio Vitoria lo subraya con la claridad deseable: “Si la república tiene, por derecho natural, autoridad para castigar a los ciudadanos que le sean perniciosos,... no hay duda que el orbe podrá también hacerlo con los hombres perniciosos y malvados, y esto ha de ejecutarlo por medio de los príncipes” (26). Esta delegación es cabalmente la que convierte al príncipe que lleva una guerra justa, en juez de su enemigo. Vitoria, impugnador de las teorías que afirmaban el poder universal del Emperador o el poder temporal universal del Papa, no pensaba en la institución de un super-Estado, sino en el establecimiento de un orden de convivencia entre Estados independientes como tales, o sea, de un derecho internacional propiamente dicho.

Ahora bien, es por lo menos exagerado pretender, como hace Mesnard, que Vitoria no llegó a la necesidad de un órgano de cooperación internacional. Desde luego, llegó a la posibilidad de tal órgano, como demuestra el texto en que nos habla de cómo podría establecerse, por el consentimiento mutuo, un poder supraestatal: “Así como la mayor parte de la república puede constituir rey sobre toda ella, aun repugnándolo la minoría, así la mayor parte de los cristianos, aun estorbándolo los otros, puede crear un monarca, al cual to-

(25) SUÁREZ hablará de una unidad “cuasi política y moral”: “humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem...” (*De legibus*, II, 19, 9).

(26) *De jure belli*, 19: “Quod si Respublica hoc potest in suos, haud dubium quin orbis possit in quoscunque perniciosos, et nequaquam homines; et hoc non nisi per Principes”.

dos los príncipes y provincias deben obedecer" (27). Es evidente que lo que aquí se dice de los cristianos puede extenderse al orbe entero, dada la índole del problema, no específicamente vinculada a lo religioso. Por otra parte, el mismo derecho a la guerra, que al Estado se atribuye como sociedad perfecta, parece derivarse antes del derecho de gentes que del derecho natural: los príncipes tienen autoridad sobre los extraños para que se abstengan de hacer injurias, "por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe"; sólo después añade Vitoria: "Y aun parece que por derecho natural..." Ahora bien, este título de derecho natural deriva de la falta actual de otros medios para conseguir la represión de la injusticia (28); y desaparecería si "la autoridad de todo el orbe" estableciese algún órgano especialmente encargado de cumplir este fin. No creemos que con ello vayamos más allá del pensamiento de Vitoria.

5. La idea universalista del orbe es la que explica todas las construcciones particulares de Vitoria, tanto en lo que atañe al derecho internacional de la paz como en lo que hace referencia al de la guerra. Su primera consecuencia importante es la *aplicación de los principios generales del derecho público a las comunidades políticas no cristianas* que reúnan en su organización y estilo de vida el minimum de condiciones requerido por la ley natural. La concepción antropológica de raíz estoica y cristiana que, según vimos, sustenta Vitoria, hace que deba presumirse la capacidad de los llamados bárbaros. Estos son hombres al fin y al cabo

(27) *De pot. civ.*, 14: "Sicut major pars Reipublicae Regem supra totam Rempublicam constituere potest, alias invitis; ita pars major Christianorum, reliquis etiam renitentibus, Monarcham unum creare jure potest, cui omnes Principes, et Provinciae parere teneantur".

(28) Ello se desprende del texto en *De jure belli*, 19: "...quod Principes non solum habent auctoritatem in suos, sed etiam in extraneos ad coercendum illos, ut abstineant se ab injuriis, et hoc jure gentium et orbis totius auctoritate. Imo, videtur quod jure naturali; quia aliter orbis stare non posset nisi esset poenes aliquos vis et auctoritas deterrendi improbos et coercendi, ne bonis et innocentibus noceant..."

dotados del uso de razón: tienen ciudades, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados; hay entre ellos la institución matrimonial y ciertas creencias religiosas; en una palabra, "tienen establecidas sus cosas con cierto orden" (29), aunque este orden difiera notablemente del nuestro. De ahí el reconocimiento rotundo, no sólo de su personalidad jurídica individual, sino también de la personalidad jurídica de las colectividades en que viven: hay entre ellos completa autoridad temporal y civil (30), son dueños pública y privadamente, y no se les puede despojar de su posesión, sin justa causa (31). Siguese la *limitación del derecho de conquista colonial*: ésta sólo podrá justificarse cuando se establezca inequívocamente que existe una inferioridad cultural manifiesta o una incapacidad para cumplir los deberes que lleva consigo la pertenencia a la comunidad internacional. En definitiva, la cuestión del reconocimiento de la personalidad jurídico-internacional es ante todo una cuestión de hecho. La presunción es siempre en favor de la capacidad. Pero Vitoria no desconoce el hecho de que hay sociedades que han quedado retrasadas en el orden cultural y que, no pudiendo regirse eficientemente a sí mismas, necesitan una ayuda externa. Así, propugna —apoyándose en el precepto de la caridad— la intervención para reprimir costumbres bárbaras (32); y no rechaza la colonización en ciertas con-

(29) Cfr. el famoso texto, en *De Ind.*, 23: "...habent pro suo modo *usum rationis*. Patet: quia *habent ordinem aliquem in suis rebus*, postquam habent civitates, quae ordine constant; et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, quae omnia requirunt *usum rationis*. Item, *Religionis speciem*..."

(30) *De pot. Eccl. pr. qu. 1.ª, 3.*

(31) *De Ind.*, 5; 19.

(32) *Ibid.*, de tit. leg., 15: "Alius titulus posset esse propter tyrannidem, vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas in injuriam innocentium..." No obsta, para ello, la aceptación por los bárbaros de estas leyes: "*Nec obstat quo omnes barbari consentiant in hujusmodi leges et sacrificia*, nec volunt se super hoc vindicari ab Hispanis. In his enim non ita sunt sui juris..."

diciones, si es en beneficio de los indígenas (33). Fuera de estas hipótesis, sólo la violación del derecho ajeno (34) o el consentimiento de los propios interesados dado sin que intervengan el miedo y la ignorancia, que "vician toda elección" (35), pueden legitimar una ocupación de sus tierras. Estos grandes principios vitorianos de la igualdad jurídica de los Estados, de la colonización entendida como una tutela de los pueblos que no han alcanzado la madurez, del protectorado libremente aceptado, han fecundado desde entonces la doctrina iusinternacionalista, aunque no siempre, por desgracia, la práctica internacional.

No menos generosos son otros aspectos del pensamiento vitoriano que se presentan asimismo como lógica y fructífera consecuencia de su punto de partida universalista. El llamado "*derecho de comunicación*" —el famoso *jus communicationis*—, magníficamente caracterizado en su alcance planetario, busca la justa distribución de las riquezas del globo y una equitativa solución de los problemas demográficos (36). A no pocos les parece excesiva la amplitud de este derecho, tal como Vitoria lo describe. En el seno mismo de la escuela

(33) Ibid., *ibid.*, 18: "Alius titulus posset non quidem asseri, sed revocari in disputationem, et videri aliquibus legitimus. De quo *ego nihil affirmare, sed nec omnino condemnare ipsum audeo*; et est talis: Barbari enim isti, licet ut supra dictum est, non omnino sunt amentes, tamen parum distant ab amentibus; et ita videtur, quod non sint idonei ad constituendam vel administrandam Rempublicam etiam intra terminos humanos et civiles... Posset ergo quis dicere, quod *pro utilitate eorum* possent Principes Hispani accipere administrationem illorum et constituere illis per oppida praefectos et gubernatores; imo, etiam illis dare novos dominos, dummodo constaret hoc illis expedire".

(34) Ibid., *ibid.*, 17. Este título equivale al de la guerra justa, y es de aplicación general.

(35) "Alius titulus posset esse per *veram et voluntariam electionem*, puta, si barbari ipsi intelligentes prudentem administrationem et humanitatem Hispanorum, ultro vellent accipere in Principem Regem Hispaniae tam domini quam alii... Quaelibet enim Respublica potest sibi constituere dominum..." (*De Ind.*, de tit. leg. 16). Pero: "... *deberet abesse metus et ignorantia, quae vitiarent omnem electionem*". (Ibid., de tit. non leg. 16).

(36) *De Ind.*, de tit. leg. 1-8.

española, Molina (fiel seguidor de Vitoria en otros puntos) lo restringirá notablemente, preocupado de los peligros que el libre juego de los movimientos de bienes y personas pudiera representar para el Estado más débil (37). No deja de ser prudente y oportuna la reserva de Molina en este punto. Pero preciso es no olvidar que tampoco Vitoria menosprecia los intereses legítimos de cada Estado. Por ejemplo, el derecho de recorrer tierras extrañas y comerciar en ellas no puede suponer un perjuicio para sus moradores; el deber de acoger a los extranjeros cesa, si éstos reportan daño a la nación; y los generosos impulsos de la sociabilidad misma se dirigen a los hombres “que ningún daño causan” (38). Lo que ocurre es que, dentro de la salvaguardia del bien común nacional de cada Estado, el bien común internacional aconseja, según Vitoria, la máxima flexibilidad en la circulación de hombres y cosas para conseguir el equilibrio y la estabilidad del orden social internacional. En este sentido, es indudable que a medida que la vida internacional se intensifica, más necesario es, enfocar los problemas económicos y demográficos desde una perspectiva universal, en función de las necesidades de los respectivos pueblos. Corolario del derecho de comunicación es la libertad de navegación, que Vázquez de Menchaca y Grocio habían de defender con mayor amplitud (39).

No menos importante, finalmente —*last, but not least*, según la conocida expresión inglesa—, es el postulado de la *igualdad en el trato y la reciprocidad*, que según Vitoria ha de presidir las relaciones entre los hombres y los pueblos.

(37) *De justitia et jure*, tract. II, disp. 105, 1-2.

(38) *De Ind.*, de tit. leg., 2: “Hispani habent jus peregrinandi in illas provincias et illic degendi, *sine aliquo tamen nocumento barbarorum*... Apud omnes enim nationes habetur inhumanum *sine aliquo speciali causa* hospites et peregrinos male accipere; et contrario autem, humanum et officiosum habere bene erga hospites; quod non esset, *si peregrini male facerent*, accedentes ad alienas nationes... Ergo videtur quod amicitia inter homines sit de jure naturali, et quod contra naturam est vitare consortium *hominum innoxiorum*”.

(39) *Ibid.*, *ibid.*, 2.

Este postulado nos hace volver directamente al punto de partida de nuestra exposición, pues en él se manifiesta prácticamente aquella igualdad esencial de los hombres tan bellamente subrayada por Vitoria. En definitiva, las exigencias consiguientes se reducen al precepto evangélico de no hacer a otro lo que no se quiera para sí: los bárbaros no pueden prohibir sin justa causa su comercio a los españoles, más que los cristianos lo pueden prohibir a otros cristianos (40). Si Vitoria puede enseñar algo al mundo endurecido de hoy, este postulado es sin duda uno de los que más apremiantemente deberemos invocar. La doble medida que con tanta frecuencia se aplica, según sean propios o ajenos, de amigos o de enemigos, los actos que se enjuician, hace imposible, en efecto, toda auténtica cooperación.

6. Si a guisa de breve conclusión dirigimos ahora una rápida ojeada retrospectiva a la doctrina vitoriana de las relaciones internacionales, que como hemos visto pueden reducirse a un sistema perfectamente coherente, aunque no exhaustivo, no dejará de impresionarnos la elevada inspiración que la informa y a la vez el valor permanente que encierra. Esta conclusión no se caracteriza precisamente por su novedad, pero no por eso hemos de dejar de insistir en ella. Por haberlo hecho en otro lugar con especial referencia a la presente crisis espiritual (41), nos limitaremos a señalar cómo muchos principios vitorianos, recogidos por la escuela española del derecho natural y de gentes y otros tratadistas insignes de diversos países, a cuya cabeza está Grocio, se han convertido en bien común de la ciencia del derecho internacional; y aun hoy, los documentos más nobles que

(40) Ibid., *ibid.*, 3: "...certum est quod non plus possunt barbari prohibere Hispanos a commercio suo, quam Christiani possunt prohibere alios Christianos". Cf. también *ibid.*, *ibid.*, 8, y otros lugares.

(41) En el libro *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*. Selección de textos, con introducción y notas (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946), pp. 16 ss.

plasman las ansias de una paz justa y duradera —y en primer término la Carta del Atlántico— no hacen sino seguir sus huellas, consciente o inconscientemente. Sobre todo, encuentran nueva vida en los sucesivos mensajes dirigidos por S. S. Pío XII a la atribulada humanidad. Esta perenne lozanía es la mejor prueba de la excelencia de tales principios.

ANTONIO TRUYOL SERRA

Catedrático de Filosofía del Derecho en la
Universidad de Murcia

El Derecho de intervención según Vitoria

La confusión secular que se observa en el Derecho Internacional acerca del problema de la *intervención*, sería suficiente para dar un interés máximo al estudio de este tema según las doctrinas del gran Maestro. Pero es al mismo tiempo un problema de máxima actualidad, cuando por las grandes potencias se viene discutiendo apasionadamente la necesidad o conveniencia de intervenir en España de una manera o de otra. Y, aunque Vitoria jamás menciona el *Derecho de intervención* —porque el nombre ha sido inventado posteriormente—, trata del problema real con tal clarividencia que no ha sido igualado en cuatro siglos por ningún internacionalista. El problema de los Indios que él se propone resolver, en su Primera Relección *De indiis*, no es más que un problema de *intervención*; y al proponer sus conclusiones razonadas para resolver aquel caso concreto, nos suministra toda una teoría de universal alcance.

Llámase *intervención* en Derecho Internacional “la intromisión autoritaria de uno o varios Estados en los asuntos interiores o exteriores de otro Estado que no afectan a los intervinientes”.

La mayoría de los internacionalistas se ha declarado contraria a la *intervención*. Particularmente en el último siglo, después de las declaraciones de Monroe, la doctrina de la *no intervención* ha alcanzado caracteres de dogma. Los autores más conspicuos suelen señalar algunas excepciones, pero en sí misma la consideran como indiscutible. Las excepciones se refieren siempre a casos en que los asuntos de que se trata afectan de alguna manera a los Estados que en ellos se entrometen, en cuyo caso no existe propiamente intervención.

Mas obsérvese aquí —como en todas las cuestiones mal planteadas y peor resueltas— un grande antagonismo entre la teoría y la práctica. Quizá nunca ha habido mayor número de intervenciones que en los tiempos modernos, cuando la

doctrina de la no intervención se consideraba como postulado intangible. Baste citar algunos casos de los más recientes, para convencerse de ello.

Ya a fines del xix, Estados Unidos interviene en la guerra que España sostenía con sus colonias americanas y filipinas, que reclamaban su independencia, ayudándolas en su rebelión contra la Madre Patria. En la guerra de Italia con Abisinia, interviene Inglaterra, con otras potencias, imponiendo sanciones a la primera. Durante nuestra Cruzada, crea Inglaterra el Comité de *no intervención*, que es como la cortina tras de la cual se esconden la misma Inglaterra, Francia, Rusia y otros países, para prestar a mansalva su ayuda decidida al gobierno republicano y comunista, porque no se atreven a jugar con cartas descubiertas. Y en las dos guerras mundiales, no ha sido exccaso el número de intervenciones.

¿Qué nos prueba todo esto? ¿Será que el Derecho Internacional no existe más que en los libros y —en todo caso— en la diplomacia, para salvar apariencias y encubrir realidades? ¿O será más bien porque la ciencia de este Derecho, separada de sus fuentes, corre fuera de cauce y no se adapta a la realidad viviente?

Esto último nos parece lo más exacto. Cuando las cuestiones no se resuelven con acierto, se siembra una gran confusión en el campo de las ideas, y esa confusión, si se trata de ciencias prácticas, produce necesariamente cierta autonomía entre lo que se piensa y lo que se hace. Por un lado, no es fácil que los pueblos— como los individuos— se atrevan a romper con prejuicios entocados con opalandas científicas; y, por otro, experimentan la necesidad de obrar de distinta manera en multitud de ocasiones; de donde proviene el maquiavelismo político, que no reconoce más reglas de moral o de derecho que el capricho, la conveniencia o *razón de Estado*, con tal que vaya envuelto en hojas de diplomacia. Si la norma jurídica que los científicos proponen no puede aplicarse a algunos casos concretos, se la desprecia en el fondo de la conciencia y no se intenta cumplirla en caso alguno, más que en las palabras y formas exteriores. Tal sucede con

frecuencia en el Derecho Internacional y, muy particularmente, en este caso de la intervención. Al declararla antijurídica de un modo universal, se abre la puerta para toda clase de intervenciones, legítimas o ilegítimas, cuidándose solamente de disfrazarlas con otros nombres.

Francisco de Vitoria es decididamente intervencionista. Y nos place declarar su pensamiento precisamente en estos momentos en que algunos piensan que admitir en cualquier forma la juricidad de la intervención constituiría un peligro para España. También en tiempos del Maestro muchos pensaban que negaba a España el derecho de intervenir en las Indias, porque desbarataba las razones inconsistentes en que ellos se apoyaban; mas, haciéndolo así, es como pudo sentar los fundamentos incommovibles del derecho de gentes y del derecho que España tenía a la conquista. La única garantía del Derecho es la verdad, y el que se sienta en posesión del derecho no debe temerla nunca.

El problema de la intervención es preciso estudiarlo en función de la soberanía del Estado. Algunos modernos han llegado a pensar que el concepto de soberanía es del todo incompatible con el concepto de solidaridad entre los Estados, por lo cual intentan sustituir ese concepto de soberanía —que hasta ahora se consideraba como uno de los caracteres esenciales del Estado— por el de interdependencia. Si se admite, dicen, que el Estado es soberano, no sólo es preciso negar todo derecho de intervención como contraria a la soberanía, sino que perece el mismo Derecho Internacional. Un Estado soberano no tiene superior que le pueda juzgar, ni imponer una norma de derecho y todo cuanto haga en beneficio propio será perfectamente jurídico. La teoría de la autolimitación del Estado no resuelve esta antinomia, por que el Estado no tendrá por qué limitar sus derechos no siendo en su provecho. Ni tampoco la resuelve la teoría del pacto, porque el pacto no tendría fuerza obligatoria sino en la medida de la conveniencia de cada uno de los pactantes. Por consiguiente, es preciso desterrar del campo de las ideas esa idea funesta de la soberanía de los Estados, que ha envenenado el cauce de las relaciones internacionales.

Esta corriente moderna ha nacido y tomado incremento al calor de las doctrinas vitorianas. Pero hay que reconocer que dista infinito del pensamiento del sabio alavés.

La soberanía del Estado es idea básica en la teoría de Vitoria, aunque él no la designe con ese nombre. Pero en su mente no surge la menor antinomia entre esos conceptos de soberanía e intervención; antes bien, se hallan relacionados íntimamente, formando un cuerpo de doctrina armónico y homogéneo. La antinomia surge cuando las ideas se desencarjan y se desarrollan fuera de su lugar propio.

Frecuentemente repite el Maestro que el Estado “no tiene superior” (*non habet superiorem*). Tal es el concepto negativo de la soberanía. Pero no tiene superior en su género, dentro de los límites que le impone la naturaleza misma del Estado. La razón de ser del Estado está en procurar el bien común de sus súbditos (*bonum commune*); y en eso no tiene superior, porque el Estado “se basta a sí mismo” (*est per se sufficiens*). En cuanto tienda, pues, a procurar el *bonum commune*, el Estado lo es todo; en cuanto se aparte de ese fin —que es lo que le da el ser—, el Estado no es nada. Con lo cual ya se despunta el concepto positivo de la soberanía.

Posee, pues, el Estado la soberanía interna y externa. En él reside la plenitud del poder para gobernar a sus súbditos, dirigirlos y ordenarlos a un fin racional mediante la ley, que no es otra cosa más que esa misma ordenación de la razón (*ordinatio rationis*). Dentro de esa dimensión, el Estado lo puede todo. Vitoria prueba esa omnipotencia relativa del Estado porque tiene facultad hasta para quitar la vida a los malhechores, que le impedirían —si no fueran debidamente eliminados— la consecución de su fin. Y, como el Estado es el único que puede conseguir el fin por los medios que estime más convenientes, a él sólo compete organizarse también en función jurídica, adoptando la forma de gobierno que mejor le plazca. Para Vitoria, como para Sto. Tomás, es tirano todo aquel que procura el bien privado con menoscabo del bien común, sea cualquiera la forma de régimen político que se establezca; y no lo es cuando busca el bien común por en-

cima de todo, aunque todo el poder esté concentrado en un sólo individuo, cual sucede en el régimen de dictadura.

Y esa plenitud de poder del Estado para el régimen interior, alcanza también a lo exterior en todo lo que al mismo fin se refiere, como es la defensa propia y la de todos sus bienes y derechos, así como el castigo de los malhechores exteriores, de igual manera que el de los interiores. Y en esto nadie puede irle a la mano, porque sería un atentado contra su propia existencia, si se tratase de impedirle la consecución del propio fin, para el cual se ha constituido y es toda su razón de ser.

A nadie, por tanto, puede caber duda de que la idea de soberanía es para Vitoria intrínseca y esencial a la idea del Estado. Su fundamento está en el mismo concepto de la sociedad civil, que es sociedad perfecta y debe, por consiguiente, bastarse a sí misma, según las viejas doctrinas aristotélicas. Y esa sociedad perfecta, organizada en función de derecho, es lo que constituye el Estado. La soberanía es, por tanto, un atributo esencial del Estado, que fluye como corolario del fin para que la humanidad se fracciona, organizándose en Estados independientes.

Mas esta independencia es solamente relativa. El gran defensor de la sociedad universal del género humano, nacida del mismo derecho natural, no podía admitir un rompimiento o separación absoluta entre esas distintas organizaciones que llamamos Estados y que vienen a ser como el coronamiento o concreción espontánea del impulso natural que el hombre siente de formar sociedad con sus semejantes. Nacen, pues, los Estados de la misma raíz y son como ramas de un mismo tronco. El impulso natural que fuerza al hombre para formar sociedad con otros hombres, cualesquiera que sean, le mueve para formar cierta sociedad más concreta con aquellos que le son más allegados por vínculos de raza, de territorio, de costumbres y, sobre todo, de distinta manera de concebir el bien común, que es lo que da a la multitud cierta conciencia de unidad. Mas estas diferencias peculiares en nada destruyen o debilitan la unidad esencial de la especie humana, sobre la cual se fundan.

Y esa sociedad universal, que forman todos los hombres por el mero hecho de serlo, tiene también su soberanía, que es trascendente a la soberanía estatal y no puede contraponerse a ella. En distintas ocasiones nos habla Vitoria de "la autoridad de todo el orbe, que de algún modo es una sola república". ¿Cuál es el fin de esa república o sociedad universal? El bien común de todo el género humano. Y como este bien reclama la formación de Estados independientes y soberanos, siguese en consecuencia que esa soberanía superestatal de todo el orbe, lejos de absorber o mermar la soberanía de los Estados, es la única garantía de su existencia. Para bien de toda la especie humana es necesario que la humanidad se divida en diferentes Estados según sus diferencias accidentales, y a la autoridad latente en esa sociedad universal compete declarar, defender y armonizar los derechos soberanos de cada uno de ellos, constituyendo así el derecho de gentes, que es el derecho de toda la humanidad.

Vemos por aquí que la soberanía estatal y la superestatal no pueden ser contrarias ni antitéticas, puesto que cada una se mueve en plano diferente, teniendo un objeto formal distinto: la soberanía estatal el derecho civil o político, y la superestatal el derecho de gentes. Así se puede muy bien afirmar con Vitoria que "el Estado no tiene superior", es verdadero soberano, si se contiene dentro de los límites que le impone su propia naturaleza; y, por otra parte, que hay una autoridad o soberanía superior, para aquello que está fuera de la órbita del Estado, cual es el derecho de toda la humanidad, que el Estado no puede abarcar. Hay dos soberanías, mas no pueden encontrarse nunca si se mueven con movimiento rítmico dentro de sus órbitas respectivas, porque son órbitas concéntricas.

Bien entendido lo que antecede, ya se puede abordar y resolver sin dificultad el problema de la intervención. Vitoria la defiende, no sólo como un derecho, sino como un deber. Pero no toda intervención. Hay una intervención legítima y otra que no es más que un atropello.

¿Cuándo es legítima la intervención en los asuntos de un

Estado, que no afectan al Estado interviniente? De un modo general, con dos palabras se puede responder: Cuando el Estado intervenido ha violado o traspasado el derecho de gentes. En este caso, la intervención no es ningún atentado contra la soberanía estatal, porque esa soberanía no significa independencia del derecho, particularmente de un derecho superior como es el derecho de gentes, que es el derecho de toda la humanidad. El Estado que viola ese derecho, comete un crimen de lesa humanidad, sale fuera del alcance de su soberanía, y es preciso reducirle, autoritariamente si de otro modo no se puede, a los justos límites que le impone su propia naturaleza. Lo mismo que no es contrario a la libertad individual castigar al malhechor o reducirle a prisión, porque esa libertad se ha extralimitado al perpetrar el crimen; de igual manera, no puede ser contraria a la soberanía del Estado la intervención ajena cuando esa soberanía sale fuera de su radio de acción cometiendo algún delito contra el derecho de gentes.

Vitoria reconoce y defiende la soberanía de los indios, que no están sujetos ni al Emperador ni al Papa, que son verdaderos dueños de sus territorios y de sus personas, y pueden gobernarse a sí mismos por sus príncipes respectivos de la manera que mejor les plazca. Lo que no pueden es conculcar el derecho de gentes y, para hacérselo cumplir, es por lo que se justifica en las Indias la intervención española.

Siete títulos legítimos invoca el Maestro para justificar dicha intervención y casi todos se refieren a la transgresión del derecho de gentes. No contamos el octavo, que se refiere a la incapacidad de los indios para gobernarse, porque se añade como dudoso. De esos siete, podemos excluir el séptimo, que versa sobre la ayuda y defensa de los aliados, en cuyo caso no hay propiamente intervención, porque la injuria que se infiere a nuestros aliados es como si se hiciera a nosotros mismos. Y también el sexto, que trata de la libre y voluntaria elección, y no de intervención alguna. Los otros cinco, de una manera más o menos directa se fundan en la conculcación del derecho de gentes.

En el primer título —“de la sociedad y comunidad natural”— incluye Vitoria algunos de los que hoy se llaman *derechos fundamentales de los Estados*, que constituyen la base del Derecho Internacional; con otros que pudiéramos llamar derechos fundamentales del hombre, como el de libre comunicación, morada, paso innocuo, etc.; todos los cuales manifiestamente son de derecho de gentes, pues son inherentes a esa sociedad universal que forma toda la especie humana. Si aquellos bárbaros no quisieran respetar tales derechos, justamente podría España intervenir, primero con amonestaciones razonadas y pacíficas, y después, si fuera preciso, por la violencia. Son derechos que atañen a toda la humanidad, y cualquier ser humano puede sentirse injuriado si se conculcan, y autorizado para defenderlos.

El quinto título versa sobre la tiranía, “porque sacrifican a hombres inocentes o matan a los inculpados para comer sus carnes”. Es esto también un delito de lesa humanidad, que pertenece por tanto al derecho de gentes; y, aunque se trate de súbditos propios, cualquier extraño puede sentirse injuriado y autorizado para impedirlo o vengarlo, porque está fuera de la soberanía del Estado y cae dentro de la soberanía de la humanidad. Vitoria, pues, que no admite como título suficiente para intervenir el que se cometan pecados contra naturaleza, que admite como legítimos los gobiernos de aquellos bárbaros, tiene por suficiente la tiranía cuando llega a ese extremo del sacrificio oficial o cuasi oficial de los inocentes. Si recordamos lo que pasó en España con el sacrificio de Calvo Sotelo y de tantos sacerdotes y católicos por el mero hecho de serlo, en aras del comunismo antireligioso, ¿no tendríamos que decir que era un deber la intervención, si la misma nación no hubiera insurgido para borrar aquel oprobio? Pero entonces se pregonaba en alta voz la no intervención para encubrir maniobras inconfesables. Hoy, ante una España que puede ser modelo para todas las naciones del mundo, se chilla por la intervención, tal vez para que se aparte la vista de aquellas que de verdad merecen ser intervenidas. Hácenos el mismo efecto que

el recuerdo de los fariseos cuando gritaban ante el balcón de Pilatos: "¡Quitalo, quitalo! ¡Crucificalo, crucificalo!" El fariseísmo es plaga de todos los tiempos.

Los tres títulos restantes son de carácter religioso; más no por eso dejan de pertenecer al derecho de gentes de un modo más elevado. La religión es natural al hombre: mas, habiendo una sola religión verdadera, ésta tiene el deber de darse a conocer por todo el mundo, y todos los hombres tienen el derecho de aprenderla, pues para todos fué dada. Es, por tanto, un derecho humano escuchar la predicación del Evangelio, y tratar de impedirlo no puede menos de ser considerado como contrario al derecho de gentes, que es lo que Vitoria estudia en el título segundo.

Y si todos los hombres tienen derecho de escuchar la predicación evangélica, es porque tienen derecho de aceptar sus enseñanzas y, una vez aceptadas, mayor derecho, enteramente inalienable, de vivir en conformidad con ellas y practicar su religión sin que nadie se lo impida. Y este derecho alcanza mayor fuerza si se tiene en cuenta que la religión católica está organizada en forma de sociedad ecuménica; sociedad perfectísima en el orden espiritual y religioso; con verdadera soberanía dentro de sus propios fines, aunque específicamente distinta de la soberanía estatal; verdadera sociedad de derecho internacional, no como adyacente a los Estados mismos, sino como moviéndose en otra esfera superior a ellos. El mismo derecho de gentes, pues, impone a los Estados el deber de reconocerla —aun cuando no admitieran su carácter divino—, por ser de derecho de gentes la facultad de pertenecer a ella. Sobre esto versan los títulos tercero y cuarto.

Queda, pues, demostrado que Vitoria no admite otro motivo de intervención que cuando se quebranta el derecho de gentes. Para todo lo demás el Estado es soberano, no tiene superior que pueda juzgarle ni imponerle una norma jurídica. Mas cuando se trata de un derecho de la humanidad entera, a ésta compete trazar sus normas jurídicas y hacerlas cumplir, sin que esto sea contrario a la soberanía de los Estados, porque está fuera de su competencia.

Ya se comprende ahora que la intervención, en su forma auténtica, es, no sólo un derecho, sino un deber. Así como el Estado tiene el deber de reprimir los delitos por sus súbditos perpetrados, así también ese super-Estado, que es la Humanidad, tiene el deber de impedir los delitos que contra ella se cometen y castigar a los Estados que contra ella delinquen. Por eso Vitoria se cuida de advertirnos siempre que la intervención ha de ordenarse más bien al provecho de los intervenidos que al propio interés. Si faltase esta condición, la intervención no sería restablecer un derecho infringido, sino consumir un atropello.

Pero si la intervención cuando se infringe el derecho de gentes constituye un derecho y un deber, falta por examinar a quién corresponde ese deber y ese derecho.

La intervención ha de hacerse "con la autoridad de todo el orbe", como el Maestro enseña. Si hubiese un órgano en el cual encarnase esa autoridad o soberanía mundial —caso que ya Vitoria prevé como posible—, a él ciertamente correspondía vigilar por el cumplimiento del derecho de gentes y castigar a sus infractores, o, por lo menos, dictaminar sobre la infracción y determinar el Estado o Estados que habían de intervenir, delegando en ellos su autoridad. El Tribunal de La Haya puede considerarse como un germen o un esbozo de lo que ese órgano debiera ser. Sólo faltaba que los Estados lo reconocieran como autoridad máxima y con pacto solemne y eficaz se comprometieran a aceptar sus decisiones y ponerse a su servicio para las funciones que les encomendase.

La Sociedad de Naciones no podía encarnar esa soberanía mundial, porque estaba constituida por representantes de los distintos Estados y en un plano de irritante desigualdad, más atentos al provecho de su propia nación que a los intereses de la humanidad. Mucho menos puede la O. N. U. arrogarse dicha autoridad, porque representa sólo un sector humano, mejor dicho, un partido, aunque sea el partido triunfante, con todas las ambiciones y todos los prejuicios que allí pululan como en inmunda gusanera. El órgano de

la soberanía mundial tenía que estar libre de toda influencia política, ajeno al egoísmo de los Estados, sin trabas de ningún género que ligase sus miembros a sus naciones respectivas.

Mientras ese órgano no exista, cada Estado en particular —especialmente aquellos que se sientan más unidos con los perjudicados por la transgresión del derecho de gentes— puede creerse tácita y virtualmente delegado por la humanidad entera para defender o restablecer sus derechos. Mas el Estado que así se sienta llamado a intervenir, ha de tener en cuenta lo que antes se ha advertido, conviene a saber, que se haga más bien por provecho de los intervenidos o de la misma humanidad, que por el propio interés. Es un deber de humanidad y más ha de mirarlo como una carga que como un beneficio. Y si Vitoria requiere como condición para declarar la guerra el que se someta al juicio de hombres sabios y desapasionados —no sólo al de políticos y militares—, mucho más se ha de entender esa condición cuando se trata de la intervención. Así se constituiría como un órgano independiente dentro del mismo Estado que ha de intervenir.

Con estas condiciones, poco importa que la intervención sea particular de un sólo Estado o que sea colectiva. Lo mismo puede faltar al derecho y a la justicia un Estado solo que muchos coligados.

Mas si faltan las condiciones antedichas, la intervención siempre será un crimen. Un crimen por atentar contra la soberanía de un Estado, y un crimen mayor por usurpar la autoridad del orbe entero.

A la luz de estos principios, cualquiera puede juzgar el caso de España. ¿Qué delito contra el derecho de gentes ha cometido esta España tradicional que hoy resurge con alburas virginales, remozada y purificada en un bautismo de sangre, más que el de ser la creadora y propulsora del mismo derecho de gentes, importado a veinte naciones con sus famosas leyes de Indias; o el de haberse mantenido neutral en las dos guerras mundiales, cuando todo el orbe ardía en

fuegos de ambiciones y rencores; o el de no ambicionar otro imperio que el de la paz y la justicia, siendo el punto de apoyo para ese mundo que trata de rehacerse después de la conflagración universal? Sólo las furias del mal, con gesto rufianesco, sin pudor ni dignidad, pueden tener la osadía de encararse con ella, intentando profanar sus claustros incontaminados; o enroscarse como víboras a sus calcañares para trabar sus pies y dar en tierra con su cabeza. Mas ella las sacudirá con desprecio y continuará, la frente erguida y mirando al cielo, su marcha hacia el ideal, porque nuestro ideal está más alto que las nubes y que los luceros.

FR. IGNACIO G. MENENDEZ-REIGADA, O. P.

Los jusinternacionalistas clásicos extranjeros del siglo XVII que citan a Francisco de Vitoria

Es interesante dedicar, en relación a un autor cuyas doctrinas se hallan grandemente trabajadas, un estudio de cierta novedad, aunque demanda gran extensión y paciente manejo de textos: su influencia en los escritores posteriores. Tal exposición es la que pretendemos ofrecer aquí, pero limitándonos al examen de los autores extranjeros de Derecho Internacional que florecieron en el siglo XVII, y, en especial, entre éstos, a los tratadistas generales, dejando aparte a los que expusieron problemas particulares, como la gran cuestión de la libertad de los mares, con el fin de no rebasar los límites normales de un artículo de Revista, enmarcado entre otros estudios dedicados al ilustre Catedrático de *Prima* de Teología de la Universidad de Salamanca por sus hermanos de hábito de su Convento de San Esteban. Debemos referirnos concretamente, pues, a los jusinternacionalistas clásicos que tanto impulso darían a la ciencia del Derecho Internacional que había fundado en la centuria anterior Fray Francisco de Vitoria, indicando las ocasiones en que estos autores citan nominalmente al dominico español.

Conocemos que esta labor había sido ya anunciada, como tarea mucho más amplia, en el "*Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*", al insertar entre las obras en preparación de la malograda "Biblioteca Internacionalista de Clásicos Españoles" un volumen intitulado "*Los autores citados por el Mtro. Vitoria y los que le citaron y utilizaron a él*", a cargo de los jóvenes del Seminario de Investigación Internacionalista, que no sabemos si tan siquiera está comenzado, y del cual, desde luego, no tenemos noticia de que haya visto la luz. También el P. Luis G. Alonso Getino, —el ilustre dominico cuya reciente pérdida lamentamos, y que tan incansablemente laboró por la restauración vitorianista— vino a incluir en el Tomo tercero y último de su edición

crítica de las "*Relecciones Teológicas*", varias docenas de textos recogidos en una lectura comparativa de las obras de Vitoria con las de Alberico Gentili y Hugo Grocio.

Mas nuestros propósitos ahora son mucho más reducidos, quedando fuera de esta exposición la enorme influencia doctrinal vitoriana en sus contemporáneos, los que brillaron en la décimo-sexta centuria, en especial la pléyade hispánica de sus discípulos, que llevaron la voz del Maestro salmantino por todas las Universidades y a todas las prensas de la Cristiandad. Nos interesa más aquí la repercusión del nombre de Vitoria, en quienes ni tónica ni crónicamente le alcanzaron, y antes al contrario editaron sus volúmenes en tierras extrañas cuando ya hacía una docena de lustros que se había apagado el eco de la última explicación del Catedrático de *Prima* de Teología: en los grandes tratadistas clásicos del Derecho de Gentes.

HUGO GROCIO

Nadie más calificado que el jurista de Delft para ser objeto de nuestra investigación, referida especialmente a su obra juvenil *Mare liberum* y a su magno *De Jure Belli ac Pacis*, el primer Tratado sistemático de Derecho Internacional.

Mare liberum

Del separado Capítulo XII del *De jure praedae* se ha dicho por un moderno compatriota de Grocio, el Profesor van der Vlugt, que es un estudio bien hecho, pero de segunda mano: tomado a préstamo de la sabiduría española; desenvolviendo en su primera mitad la idea directriz de Vitoria: cada pueblo tiene derecho a visitar a los otros y comerciar con ellos.

Nada menos que trece veces citase el nombre del dominico español en el *Mare liberum*, aparte otras numerosas ocasiones en que Grocio expone doctrinas emparentadas claramente con las ideas sostenidas desde la Cátedra de *Prima* salmanticense en la tercera década del siglo XVI.

En el Capítulo I Grocio acepta la opinión vitoriana contenida en la *Relectio Prior De Indis* (III núms. 2 a 7) respecto a que los españoles pudieron haber tenido justas razones para guerrear con los indios americanos, si es verdad que fueron impedidos de viajar o de vivir en esos pueblos; si les fué negado el derecho a participar en las cosas que por Derecho de Gentes o costumbre son comunes a todos, y, finalmente, si no fueron admitidos al comercio.

En el Capítulo II Grocio alega a Vitoria como demostración de su aserto de que los cristianos no pueden despojar a los infieles del poder civil y de la soberanía por el mero hecho de ser infieles, prueba que había realizado el teólogo español en su Relección *De Potestate Civil*, núm. 9; asimismo en lo relativo a que los españoles no podían invocar el *ius inventionis* en cuanto que no tendrían más derechos sobre los indios por ésto, que si ellos fuesen los primeros extranjeros en venir a España, y aun respecto a la debilidad del argumento que invocaba la calidad de amentes de los bárbaros, analizados ambos por Vitoria en *De Indis* (II, núm. 7, y III, núm. 18).

En el Capítulo III cita Grocio cinco veces a Fray Francisco respecto a que Cristo abdicó todo poder terrenal, que en modo alguno hubo de pasar a los Romanos Pontífices; a que el Papa no es señor civil ni temporal de todo el mundo; a que el Sumo Pontífice no tiene potestad sobre los pueblos infieles, y que, por tanto, no es idóneo un título que concediere, porque los indios no reconocen el dominio del Papa, cuestiones resueltas por Vitoria en *De Indis* (II, núms. 2, 3, 6 y 7).

En el Capítulo IV menciona Grocio en tres ocasiones al Maestro salmantino: Indicando que los españoles cuando embarcaron para el Descubrimiento no llevaban ningún derecho para ocupar las Indias como provincias; que los bienes de los indios no pueden ser considerados como *nullius*, perteneciéndoles a ellos legítimamente, y que las únicas causas válidas que pudieron tener los españoles para mover guerra a los indígenas serían las debidas a su estado de barbarie.

que les llevó a impedir el comercio y su repugnancia en conocer la verdadera Religión, títulos que Vitoria expone en *De Indis* (II, núm. 7; I, núms. 4 y 5; III, núms. 3, 6 y 9).

En el Capítulo VI Grocio se apoya en la autoridad de Vitoria para negar que el Papa fuera Señor temporal del Orbe, y aun admitiéndole hipotéticamente ese poder, no podía transmitirlo a Príncipe alguno, como el dominico español había demostrado en *De Indis* (II, núms. 2, 3 y 4).

Finalmente, en el Capítulo XII del *Mare liberum* Hugo Grocio vuelve a invocar el nombre de Vitoria, puesto que lo incluye entre los Maestros españoles que "hallan que los pretextos invocados en los negocios de las Indias no pasan de injustos asaltos de los enemigos de la verdad". Pero aquí se desvirtúa un tanto su pensamiento, puesto que en el lugar citado por el jurista de Delft (*De Indis*, I, núm. 3) Fray Francisco, reconociendo que hay razón para dudar de si se ha obrado con injusticia o con injuria, viene a indicar que "ni el negocio de los bárbaros es tan evidentemente injusto que no podamos disentir de su justicia, ni tan evidentemente justo que no podamos dudar de su injusticia, sino que más bien parece que, por distinto lado, de una y otra cosa tienen especie", con lo cual en modo alguno puede afirmarse que Vitoria tenga por injusta la conquista americana, aun cuando rechaza varios falsos títulos que se invocaron, y algunos procedimientos empleados.

Vemos, pues, como Hugo Grocio solicita la autoridad de Francisco de Vitoria en el *Mare liberum*, especialmente para afirmar el derecho a la libre comunicación y comercio, y para negar la potestad pontificia en orden a la atribución de soberanía.

De Jure Praedae

En todo el *Commentarius* el jurista de Delft alude en un medio centenar de ocasiones al dominico español, mencionando sus doctrinas respecto a que la República que delinquirió queda sometida a la otra hasta la reivindicación; a que las garantías y prendas se exigen más allá de la guerra; a que

las represalias de guerra no han de ser solo personales; a que de los daños sufridos en la guerra hay derecho a resarcirse en la victoria; a que la defensa del bien común exige a veces el saqueo, si no puede conservarse sin él; a que lo tomado en guerra justa, hasta la debida satisfacción, es de quien lo toma; a que la república tiene el derecho de declarar la guerra; a que se entiende por república una comunidad perfecta, que tiene magistrados, da leyes y no depende de otra; a que cuando el rey rehusa defender a la república, podrá defenderse ésta por medio de los magistrados, matando a los malhechores; a que antes de la guerra han de agotarse los medios de pacífico arreglo; a que el dominio o ampliación del imperio no es causa justa de guerra; a que las injurias leves no autorizan la guerra, que trae males atroces; a que el que injuria debe atenerse a las consecuencias de una guerra; a que si los súbditos tienen conciencia de la injusticia de una guerra, no deben entrar en ella; a que muchas de las causas de la guerra no deben manifestarse a los súbditos; a que, en cuanto respecta a los súbditos, puede ser la guerra justa por ambas partes; a que los vencidos que ya no estorban la victoria no deben ser sacrificados; a que los culpables pueden ser castigados después de la victoria; a que los bienes de los inocentes, en caso de guerra, pueden ser tomados para que no los aproveche el enemigo; a que la compensación en los perjuicios es justa represalia; a que el que se ha hecho más rico en la guerra, si luego averigua que fué injusta debe restituir sus aumentos; a que los bienes muebles en guerra justa son del que los ocupa; a que a falta de príncipe pueden organizar la defensa en la guerra las autoridades inmediatas; a que el vencedor en guerra justa, después de recuperar lo perdido, debe castigar las injurias; a que la guerra defensiva tiene que convertirse en ofensiva para ser eficaz.

Tales son los paralelos doctrinales que aparecen en el *De iure praedae commentarius* comparándolo con las *Relectiones* vitorianas, si bien esta obra inédita del jurista de Delft no pudo tener más influencia en su siglo que la dimanante de que en su mayor parte, tras una revisión grociana,

como ha demostrado Robert Fruin, su dogmática vino a convertirse en base del *De Iure Belli ac Pacis*. De aquí, y por su carácter esencialmente parcial, que no diseccionemos con detención todas sus citaciones vitorianas, habiéndonos reducido a utilizar en este punto los textos paralelos presentados por el P. Getino, dejando ese trabajo para la gran obra del sistematizador del Derecho Internacional.

De Iure Belli ac Pacis

Grocio en su obra fundamental cita el nombre de Francisco de Vitoria unas cincuenta veces, si bien la influencia del Maestro salmantino puede notarse claramente en muchas más ocasiones. Pero circunscribiéndonos en nuestro estudio únicamente a las citaciones nominales, debemos indicar que en el texto de la edición latina de Amsterdam de 1646 aparece tan solo cuatro veces el nombre del dominico español: una en los Prolegómenos; otra en el Libro I (Cap. III, § IV), y las dos restantes en el Libro II (Cap. II, § XXII, y Cap. XX, § XL). En ninguna de ellas elogia Grocio a su predecesor, limitándose a escribir en los Prolegómenos que para escribir su obra vió "libros especiales sobre el derecho de la guerra, en parte escritos por teólogos, como Francisco Vitoria... pero todos estos hablaron muy poco de argumento tan fecundo, y muchos de manera que mezclaron y confundieron sin orden lo que es del Derecho natural y del divino y del de gentes y del civil y lo que proviene de los cánones". Tan solo en una ocasión hemos encontrado que, indirectamente, citándole al margen, le llama *sani iudicii Theologus* (Lib. III, Cap. XII, § 1, pág. 531) lo cual no es, en verdad, una expresión demasiado brillante comparativamente a la deuda tan profunda que Hugo Grocio tenía con Francisco de Vitoria al utilizar en sus obras con tanta asiduidad no ya su autoridad nominal, sino, especialmente, sus doctrinas. No ha hecho gala, pues, de la gratitud debida, limitándose a una discrecional parquedad.

Todas las restantes citaciones son hechas al margen; unas veces, las más, solo, y otras en medio de diversos autores,

en particular hispánicos, pues Grocio cita entre éstos a numerosísimos, como son José de Acosta, Miguel de Aguirre, Arias de Valderas, Baltasar de Ayala, Juan Azor, Domingo Bañez, Pedro Belluga, Cabedo de Vasconcellos, Juan de Cartagena, Alfonso de Castro, Manuel de Costa, Diego de Covarrubias, Tello Fernández Messia, García de Ercilla, López de Gómara, Antonio Gómez, Luis Gómez, Enrique Henríquez, Antonio de Herrera, Gonzalo de Illescas, San Isidoro de Sevilla, Juan López, Pedro de Lorca, Juan de Mariana, Bartolomé Medina, Juan de Medina, Bernardino de Mendoza, Luis de Molina, Pedro de Navarra, Navarro Azpilcueta, Rodrigo Ximénez, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Tomás Sánchez, Domingo de Soto, Francisco Suárez, Rodrigo Suárez, Francisco Toledo, Juan de Torquemada, Alonso Tostado, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez, Fernando Vázquez de Mechaca, y, finalmente y entre algunos otros, Francisco de Vitoria, que resulta el más repetidamente citado aquí de los autores españoles, puesto que de sus *Relectiones Theologicae*, alude Grocio expresamente unas doce veces a la Relección *De Indis recenter Inventis*, unas treinta y cinco veces a la Relección *De Indis, sive de Jure Belli Hispanorum in Barbaros*, dos veces a la Relección *De Potestate Civili*, y una vez a la Relección *De Potestate Papae et Concilii*.

Hugo Grocio utiliza las ideas y el nombre del dominico de San Esteban, al proclamar el principio del *ius communicationis* y el derecho de comercio en el Capítulo II del Libro II de su *De Jure Belli ac Pacis*, indicando que debe ser lícito a los viajeros y comerciantes de tránsito el morar por algún tiempo por causa de salud o por otra cualquiera, puesto que ésto se cuenta entre las utilidades inocuas, como habíase dicho en *De Indis* (III, núms. 2 a 4); mas lo permitido se ha de entender que se autoriza como virtud de la libertad natural no quitada por ley alguna, pues en la negación de un beneficio no hay injuria, según considera el jurista holandés rectificando así la doctrina vitoriana, tan tajante respecto al derecho de comercio y participación de los extranjeros en la explotación de las riquezas nacionales, que había de atemperar Luis de Molina, hacia cuyas teorías se in-

clina más en este punto Hugo Grocio. No obstante, esto no quiere indicar que el autor bátavo no se muestre partidario de la existencia de un derecho común a los actos que un pueblo permite promiscuamente a los extranjeros, y del cual excluyendo a algún pueblo se le hace injuria, como había proclamado el teólogo salmantino (*De Indis*, III, núm. 4) y sigue Grocio en el § XXII, Cap. II, Lib. II.

Asimismo el rechazo que Vitoria había hecho de algunos títulos que se invocaban para legitimar la conquista de Indias, tales como el basado en el *Jus inventionis*. (*De Indis*, II, núm. 7) es seguido por Grocio, quién escribe que es deshonesto atribuirse por título de invención aquellas cosas que son tenidas por otros, aunque el que las posea sea amente o enemigo de Dios (Lib. II, Cap. XXII, § 9), puesto que la primera calidad, como había demostrado el teólogo español (*De Indis*, III, núm. 18), les hace mercederos de una caridad debida sobre las cosas necesarias para su sostenimiento y bien, debiendo obrarse para su utilidad (Lib. II, Cap. XX, § 10); la segunda condición, el delinquir contra la naturaleza, no debe ser, según Vitoria (*De Indis*, II, núms. 15-6) título legítimo, si bien aquí Grocio parece mostrarse algo inclinado a seguir la opinión contraria de Inocencio y otros canonistas. Respecto al rechazo de la autoridad universal temporal del Romano Pontífice sobre el mundo, Grocio alega a Vitoria (*De Indis*, II, núms. 2 a 7) para rechazar que el Papa tuviera algún derecho sobre los pueblos bárbaros (Lib. II, Cap. XXII, § XIV).

Pasando ahora al derecho de la guerra, vemos que Grocio cita a Vitoria (*De Indis* III, núm. 17) para escribir en el § X, Cap. XV, Lib. II, que la ley del Evangelio permite las alianzas, con las cuales los que son ajenos a la Religión son elevados a una guerra justa; asimismo, cuando el holandés afirma en el § V, Cap. XXV, Lib. II, que es causa de guerra el intervenir por cierta razón de amistad.

Pero antes de comenzar una lucha debe acudirse a ciertos medios que permitan resolver los conflictos sin llegar a la decisión armada. Tal es la doctrina del arbitraje que expone Hugo Grocio en el Capítulo XXIII del Libro II de su

De Jure Belli ac Pacis, citando en tres ocasiones a Francisco de Vitoria (*De Indis, sive de Jure Belli*, núms. 27 a 30) a propósito de que debe recurrirse al coloquio para evitar que las controversias rompan en guerra, especialmente los Príncipes y ciudades cristianas, y en particular cuando la causa es dudosa, estando ambas partes obligadas a buscar las condiciones en que se evite la pugna bélica, si bien se halla más compelido a ello el que pide que el que posee.

Respecto a quiénes pueden declarar la guerra, Grocio menciona a Vitoria (*De Jure Belli*, núm. 8) para decidir en el Cap. III del Lib. I, que puede acaecer que en un imperio las potestades inferiores tengan concedida facultad para comenzar la guerra, si bien debemos entender por tal potestad en la doctrina vitoriana a las comunidades perfectas, esto es, aquella que es por sí misma todo, no siendo parte de otra república.

Controvertiendo la cuestión de si es justa causa de guerra la hecha en favor de súbditos ajenos para levantar de ellos la injuria de su Príncipe, Grocio sigue a Vitoria aceptando (Cap. XXV, Lib. II) la intervención, cuando se ejercen sobre los súbditos injurias que ninguna equidad aprueba, pues no puede quedar cerrado el derecho de la sociedad humana, incumbiéndole a los Príncipes el evitar la tiranía y la opresión del prójimo, como afirmara Vitoria (*De Indis*, III, núm. 15). Sin embargo, Grocio indica que disiente del dominico español respecto a permitir a los súbditos el derecho de guerrear para vengar las injurias que el Príncipe descuida en perseguir (§ IV, Cap. III, Lib. I), que Vitoria concede a una ciudad o jefe en caso de que el Rey se descuidase o no se atreviese a castigar las ofensas inferidas (*De Jure Belli*, núm. 9).

También disiente expresamente Grocio de Vitoria, en cuanto que el jurista de Delft considera extraño el hallar teólogos cristianos que no solo piensan que es lícito matar para evitar una bofetada, sino también para recuperar, como dicen, el honor, si, después de recibida la bofetada, el que la dió huye. Esto le parece a Grocio muy ajeno a la razón y a la piedad (Lib. II, Cap. I, § 10). Pero el holandés ci-

tando la Relección *De Jure Belli* no ha expuesto exactamente el sentido del texto vitoriano, puesto que Fray Francisco lo que permite en este caso concreto es la defensa propia *incontinenti*, hiriendo a su agresor en el mismo momento, y no la venganza, a diferencia de la república, que tiene autoridad no solo para defenderse sino también para vengar a sí y a los suyos, y para exigir la reparación de las injurias.

Respecto a las justas causas de guerra, cuya primordial es el haber recibido una injuria, hay ocasiones en que pueden ser invalidadas por vicios posteriores, como es en el caso de que el ánimo del agente esté movido por otra causa que el derecho mismo, tal como el desco del honor o utilidad, que Vitoria (*De Jure Belli*, núm. 12) había rechazado, y cuya opinión sigue Grocio (Lib. II, Cap. XXII, § XVII). Asimismo es un error el creer que cuando se descubre suficiente derecho, es necesario y lícito siempre el declarar inmediatamente la guerra, cuando ocurre lo contrario: que las más de las veces es más piadoso y recto el ceder de su derecho (§ I, Cap. XXIV, Lib. II), puesto que, como había indicado Vitoria, no basta una injuria cualquiera para declarar la guerra, sino que debe ser grave (*De Jure Belli*, núm. 14). También puede suceder que teniendo uno derecho para recobrar una ciudad le sea ilícito intentarlo por razón del escándalo, por traer mayores males al bien común (*De Jure Belli*, núm. 33). Asimismo, que se devaste un Reino por el robo de algunos ganados y el incendio de varias casas, no lo tolera la equidad, escribe Grocio (§ I, Cap. XII, Lib. III) citando a Vitoria (*De Jure Belli*, núm. 56), que habla de la moderación en la guerra y la proporcionalidad compensadora de la injuria.

En el caso de guerra injusta, indica Grocio (Lib. II, Cap. XXVI) que si les consta este carácter deben abstenerse los independientes; igualmente no será obligado a luchar el que se persuadió con falsedad que lo que se manda es injusto, como afirma Vitoria (*De Jure Belli*, núm. 23).

En cuanto a la cuestión de si la guerra puede ser justa por ambas partes, Grocio se decide también (§ IV, Cap. XXVI, Lib. II) por la teoría vitoriana en cuanto a que puede suceder respecto a los súbditos (*De Jure Belli*, núm. 32). Mas en

este caso el jurista holandés cree que es preferible la abstención, si bien considera con Vitoria que las más de las veces no es conveniente comunicar con la plebe las razones y causas de la guerra (*De Jure Belli*, núm. 25).

Respecto a los procedimientos que deben emplearse en las guerras, Grocio cita a Vitoria respecto al deber de no matar a los inocentes: a la prole, ni por medio de venganza (Lib. II, Cap. XXI); a los varones cuyo género de vida es ajeno a las armas (Lib. III, Cap. XI); a aquellos que cultivan los campos, debiéndoseles perdonar también en sus cosas, o al menos bajo tributo (Lib. III, Cap. XIII), coincidiendo con el dominico español (*De Jure Belli*, núms. 36, 38 y 40).

En relación a los prisioneros, Grocio aprueba (§ IX, Cap. VII, Lib. III) la costumbre cristiana de que, surgida guerra entre ellos, no fueran hechos esclavos los prisioneros, que había elogiado Vitoria (*De Jure Belli*, núm. 42). Menos todavía podriase matarlos, salvo crimen (Lib. III, Cap. XI), como resolviera Vitoria (*De Jure Belli*, núm. 19).

Sobre la muerte, Grocio sostiene (Lib. III, Cap. XI), citando a Vitoria, que a propósito nadie puede ser justamente matado, sino por pena justa, o cuando sin tal muerte no podamos defender nuestras vidas y cosas. Asimismo, siendo el dominio de la vida exclusivo de Dios, síguese que por solo el consentimiento nadie puede dar a otro el derecho sobre su vida o la de su ciudadano.

Respecto a los derechos del vencedor, indica Grocio (Lib. III, Cap. XV) que puede adquirirse en guerra justa el derecho de mandar sobre el pueblo, y el derecho que en el mando tiene el mismo pueblo, si bien Vitoria restringe más las ocasiones por las cuales, aun después de victoriosa guerra justa, se puede derrocar el gobierno y deponer a los Príncipes naturales y legítimos. (*De Jure Belli*, núm. 58).

En cuanto a las sanciones materiales dimanantes de la guerra, Grocio sigue a Vitoria sobre la limitación, puesto que escribe (Lib. III, Cap. I) que para conseguir lo nuestro, si no puede tomarse exactamente cuanto se nos debe, tenemos derecho a tomar más, pero con la obligación de restituir aquello en que nos hemos excedido; sobre la retención de

aquellas cosas que son necesarias para la seguridad, cesando el peligro han de ser también restituídas en sí o en el precio (Lib. III, Cap. XIII); asimismo, los bienes muebles se pueden hacer propios aunque excedan de la compensación de los daños, pues las cosas tomadas en una guerra justa no se compensan con la deuda principal, como había proclamado Vitoria (*De Jure Belli*, núms. 51-6).

Dejando ahora el tema del Derecho de la guerra, podemos ver cómo Hugo Grocio se basa en Francisco de Vitoria, citándole siempre expresamente, respecto a la extensión de la potestad, que dice no llega hasta el infinito, porque no es necesaria la potestad sin límites para ejercitar rectamente el poder (§ XII, Cap. XIV, Lib. II), refiriéndose aquí el holandés a la doctrina sustentada por el Catedrático salmantino en su Relección *De potestate Papae et Concilii*.

También se apoya Grocio en Vitoria para referirse al usurpador del reino, y la fuerza de obligar de sus propias leyes (§ XV, Cap. IV, Lib. I), que el dominio resuelve favorablemente, no porque esas leyes las sancione el tirano, sino por el consentimiento de la república, por ser más seguro que se guarden las leyes dadas por el tirano que el vivir sin ningunas (*De Potestate Civili*, núm. 23), e igual al fijar como carácter común a los pueblos, que lo acordado por su mayor parte en nombre de la universalidad obligan a los menos que discrepan, siendo voluntad también de los que se reúnen en sociedad que hubiese un mandamiento para utilidad de la misma república (Lib. II, Cap. V), como había expuesto Vitoria (*De Potestate Civili*, núm. 14).

Tales son las doctrinas jusinternacionalistas sustentadas por el sistematizador del Derecho de Gentes no solo siguiendo las teorías de Francisco de Vitoria, sino amparándose además en su autoridad mediante su citación nominal. Algunas más pudiéramos citar en otros puntos de menor importancia, y casi agotador sería el exponer aquí comparativamente los lugares grocianos en que éste coincide con el dominicano, pues, como ya reconoció Morhosio en su *Polystorio Literario*, Grocio se sirvió mucho de Vitoria, aunque le cite poco: *quammòs raro ille allegetur*. Baste dejar firme

mente asentado que en toda la obra del jurista de Delft la resonancia del jusinternacionalista español es extraordinaria, y solo en parte puede explicarse porque sus dos primeras obras estaban dirigidas contra pretensiones hispánicas, y tenía interés en apoyarse en autores que fuesen súbditos de la Monarquía Católica para atacar sus aspiraciones de monopolio marítimo, siendo preciso reconocer, sobre todo, la importancia primordial de la argumentación del Catedrático de *Prima* de Teología para la formulación de muchas de las grandes cuestiones del Derecho Internacional, que Hugo Grocio supo ver de manera fundamental, trasladándola a su gran obra, e influyendo a través de ella indirectamente en la mayoría de los autores posteriores.

RICARDO ZOUCHE

El Profesor de Derecho Civil de la Universidad de Oxford Ricardo Zouch publicó en 1650 su obra intitulada *Iuris et Iudicii Feciales, sive, iuris inter gentes, et quaestionem de eodem explicatio* —en la que trata, de un modo breve y característico, carente de originalidad creadora, enseñando apenas lo que había aprendido en Gentili y Grocio, los problemas del Derecho Internacional—, en la que no tiene realmente presente las *Relectiones* de Fray Francisco de Vitoria. Tan solo en una ocasión cita el nombre del dominico español, y eso para incluirlo entre la bibliografía de la cuestión, ya un tanto añeja para entonces: *Utrum Imperator in Reges. Principes alios imperium habeat?* (Parte II, Sección II), que desde la *Relección De Indis* de Vitoria estaba resuelta negativamente.

No hemos podido hallar otra mención vitoriana, aunque no falte del todo la impronta de sus doctrinas, a través, principalmente, de Hugo Grocio, a quien sigue de tal forma, que Georges Scelle ha podido escribir que la obra de Zouch se reduce a poca cosa, librada de los empréstitos hechos a sus antecesores.

SAMUEL DE PUFENDORF

Es el Profesor de Lund, Samuel de Pufendorf, la figura

más destacada entre todos los jusinternacionalistas que suceden a Grocio en su centuria décimoséptima, y el que logra dar un buen avance al Derecho de Gentes en la segunda mitad del siglo.

En su obra capital, *De jure naturae et gentium libri octo*, publicada entre 1672 y 1673 —y que es un tratado sistemático y completo que marca la orientación monista del Derecho Internacional imponiendo el imperio único del Derecho Natural sobre las relaciones de los pueblos, con exclusividad del Derecho voluntario, aun cuando se ve precisado a no desconocer que la convivencia entre los Estados produzcan el surgimiento de ciertas costumbres, si bien les niega todo carácter jurídico—, no deja de mencionar a Fray Francisco de Vitoria, citándole en forma demostrativa de su conocimiento directo de la *Relectio De Ind's* por la edición de Venecia de 1626.

Dos son las veces en que menciona al dominico español, ambas en el Capítulo III del Libro III, y lo mismo en una que en otra, en oposición a su doctrina, que refiere aquí, en especial, al famoso título de comunicación natural y comercio que había presentado Vitoria como uno de los justificativos de la acción española en las Indias.

Según Pufendorf, el Catedrático salmantino sostiene tres proposiciones principales, que critica una por una en el § 9 del referido Capítulo: 1.^a Los españoles tienen derecho a ir a esos países y residir allí, de suerte que nadie podrá oponérseles legítimamente, porque no causan ningún daño a los bárbaros; 2.^a Los españoles tienen derecho a comerciar con los bárbaros, de tal suerte que ni unos ni otros pueden ser legítimamente impedidos por sus soberanos, y 3.^a Si hay entre los indígenas cosas permitidas en común a los habitantes del país y a los extranjeros, los indios no tienen derecho a excluir a los españoles. Tales son los puntos que analiza el Profesor de la Universidad de Lund, criticando los argumentos del que denomina “teólogo español”.

A la primera proposición opone Pufendorf que la comunicación que naturalmente debe haber entre los hombres, no puede impedir que un propietario conceda o no a los otros

el uso de lo que le pertenece, no pudiendo tener, por otra parte, los extranjeros un derecho tan ilimitado de viajar y de residir en otro país, sin que sea permitido a ese Soberano el examinar sus condiciones. Realmente el *jus communicationis* defendido por Vitoria (*De Indis*, III, núm. 2) es extraordinariamente amplio, pero se basa en una concepción orgánica del mundo, unidos los pueblos por una sociabilidad que solo puede interrumpirse cuando exista justa causa, pudiéndose entonces suspender, anular o restringir esa libre comunicación. Por otra parte, invocar la soberanía del Estado para obstaculizar o impedir este derecho es una concepción que debe rechazarse, pues supone establecer la supremacía incondicional del Estado sobre lo genéricamente propio de la comunidad internacional.

A la segunda proposición achaca Pufendorf el carecer de fundamento por su carácter ilimitado, que no podría el mismo Soberano reducir en relación a sus propios súbditos cuando el bien del Estado lo demandase, aparte de que no cree que un pueblo se halle obligado a negociar con el extranjero. Este rechazo de la concepción vitoriana ha sido seguido por buena parte de la doctrina, basada tanto en la nefasta teoría de la soberanía absoluta de los Estados, cuanto alejada de la concepción orgánica de las naciones, unidas con vínculos de sociabilidad, que hace necesario el mantenimiento de esas relaciones de comercio, siempre que se realicen sin daños y con reciprocidad, pues ese derecho es real sin ser absoluto. Y estas son las premisas con que debe contar el Soberano para su limitación, pues prohibirlo sin justa causa, encerrándose en un aislamiento, sería contra el Derecho Natural, y toda ley conculcatoria en este sentido es nula.

Respecto a la tercera proposición, Pufendorf añade que debe distinguirse si el permiso que se concede a ciertos extranjeros es por cosa debida o si es por favor, pues en relación a las cosas a las cuales nadie tiene un derecho perfecto es donde se puede ejercer liberalidad hacia unos más que con otros. Pero esta concepción, que supone el Derecho de comercio como imperfecto, y que hace preciso un convenio para su perfectibilidad, no debe ser aceptada en cuanto que

los principios de la comunidad internacional dimanados por la comunicación natural imponen esa relación como necesaria e imprescindible —como ya se ha indicado—, salvo que se cause injuria a aquellos que se les niegue sin razón suficiente, si bien como exigencia terminante solo puede ser invocada en caso de necesidad.

Tales son los extremos en que Samuel de Pufendorf se aparta expresamente de las teorías vitorianas, y sobre el último de los cuales viene a reiterarse en el mismo Capítulo III del Libro III, un poco más adelante, en el § XII, añadiendo que “nada es más manifiestamente falsa que la máxima de un teólogo español” que dice que por Derecho de Gentes está permitido el negociar con el extranjero, llevando mercancías de que carecen y trayendo oro, plata y otras cosas en que abundan. Pufendorf indica que el obligar a uno, sobre el que no se tiene autoridad alguna, a comprar mercancías que no desea, no puede aprobarlo la razón. Pero no se trata aquí de un forzamiento, como él escribe; Vitoria (*De Indis*, III, núm. 3) indica expresamente que este comercio ha de ser sin perjuicio de su patria, e intercambiando mercancías de que carecen, y que es natural no rechacen, pues, como Hugo Grocio publicó después del teólogo salmantino, Dios dispuso que ninguna región de la tierra fuera autosuficiente con el fin de crear una sociabilidad entre todos los hombres, que necesitan del comercio mutuo para cubrir sus necesidades.

Vemos, pues, de qué modo Samuel de Pufendorf en su *De Jure Naturae et Gentium* se refiere nominalmente a Fray Francisco de Vitoria, cuyo nombre no vuelve a verse mencionado en sus otras obras, anteriores o posteriores, referentes al Derecho de Gentes, cosa no muy extraña porque, por ejemplo, en su *De Officio Hominis et Civis. Libri duo* (1682), es muy escaso el número de autores citados.

SAMUEL RACHEL

En 1676 editó el Profesor de Helmstaedt Samuel Rachel, su *De jure naturae et gentium dissertationes*, con una tendencia conducente a separar el Derecho Natural ético del

Derecho Internacional, afirmado éste en cuanto Derecho positivo, si bien sea preciso interpretarlo a la luz de los principios de la equidad natural. En su obra, dimanando tal vez de su posición, no hay mucho rastro de las doctrinas vitorianas, y ni una sola vez aparece citado el nombre del Catedrático de *Prima* salmanticense.

JOHANN WOLFGANG TEXTOR

El Profesor de Heidelberg Johann Wolfgang Textor publicó en 1680 su *Synopsis Juris Gentium*, continuando por el camino seguido por Rachel, aunque más modernamente, pues conserva a la Razón al lado del Uso, como los dos puntos de apoyo del Derecho de Gentes. En su obra, Textor se muestra conocedor de las *Relecciones*, citando a Francisco de Vitoria en tres ocasiones.

La primera mención es relativamente al derecho de tránsito, que Vitoria (*De Indis*, III, núm. 2) había defendido, y cuya esencia recoge Textor al escribir en el § 33 del Capítulo XVIII, que “denegar el paso inocuo es justa causa de guerra”, citando expresamente al teólogo salmantino. La segunda vez es al contestar a si es lícito proseguir una guerra después de obtenida la reparación principal; escribe el Profesor de Heidelberg: “siguiendo a Vitoria (*De Jure Belli*), negamos la cuestión” (Cap. XVIII, § 3). La tercera cita es en el Capítulo XVIII también, § 9, y se refiere a las proposiciones vitorianas (*De Jure Belli*, núms. 55-6) que consideran que, para atender a la seguridad y evitar peligros por parte de los enemigos, es lícito ocupar y retener alguna plaza fuerte o ciudad que sea necesaria para nuestra defensa y para quitarles ocasión de hacer daño, e igualmente por la injuria es lícito hacerlo a título de pena.

Tales son las ocasiones en que aparece indicado el nombre de Fray Francisco de Vitoria, como autoridad suficiente, en la obra del tatarabuelo de Goethe.

* * *

Hemos visto así por esta somera exposición, que pudié-

ramos conceptuar de estadística, cómo Fray Francisco de Vitoria fué realmente conocido y citado en el siglo xvii por los grandes autores del Derecho Internacional, si bien después de Grocio, el más abundoso en referencias y aprovechamiento doctrinal, los siguientes tratadistas no le concedieron la gran transcendencia que verdaderamente tiene sus concepciones jusinternacionales, y, desviados por teorías que torcieron el rumbo que la Escuela Internacional Española, creadora de él, había fijado para la estructuración del antiguo Derecho de Gentes, lo fueron poco a poco hundiendo en el olvido, hasta hacerlo atravesar guadianamente la centuria décimo octava, en la cual ni el jurista holandés Cornelio van Bynkershoek en ninguna de sus tres obras principales de Derecho Internacional, ni el suizo Vattel en su popular *Droit des Gens* le tienen en cuenta para nada, y ni en una sola ocasión mencionan su nombre.

Pero no debe extrañarnos que los autores extranjeros del siglo xviii no citen tan siquiera al dominico español, cuando ni sus propios compatriotas que escriben obras de Derecho Internacional le tienen apenas en cuenta, como Ignacio José de Ortega y Cotes, que en su *Questiones del Derecho Público en interpretación de los Tratados de Paces* (Madrid, 1747), solo menciona a Francisco de Vitoria en tres ocasiones: En la "Prevención al Lector", indicando entre los autores españoles que trataron del Derecho de Gentes, y de los que confiesa Grocio se instruyó, al P. Vitoria; en el Capítulo XXI al estudiar si la guerra puede ser justa por ambas partes, cita al margen entre la bibliografía, "*ex Soto, Victoria, & alii*", e igualmente en el Capítulo XXV, tratando de si es perjudicial la habitación de los extranjeros en la patria, añade que entre los teólogos hay en este punto oposición de opiniones, y menciona: "*P. Victoria, p. 2, relect. de Ind. insulan. in princ. P. Molina de just. & jur. trac. 2, disp. 105*". En cambio Ortega y Cotes hace en numerosísimas ocasiones referencias a otros autores, principalmente Covarrubias, Vázquez de Menchaca, Ayala, Molina y Solórzano Pereira entre los españoles, y Gentili, Grocio y Bynkershoek entre los extranjeros. Y José de Olmeda y León en sus *Elementos del Derecho Público de la*

Paz y de la Guerra (Madrid, 1771), que el Marqués de Olivart ha calificado como el primer Tratado sistemático español de Derecho de Gentes, al hacer una breve historia de los autores hispánicos que han tratado las cuestiones del que denomina "Derecho de Gentes Público", no menciona a Francisco de Vitoria, al lado de "los más conocidos AA. de este Derecho entre nosotros": Castillo de Bobadilla, Vázquez de Menchaca, y Pérez de Valiente, que son los "que con más extensión trataron", ni tan siquiera aparece entre "otros muchos que escribieron de diferentes materias, a él pertenecientes": Covarrubias, Amaya, Antúnez, Salgado, Ramírez, Salcedo, Cevallos, Ramos del Manzano, Vázquez, Simancas, Navarrete, Molina, Ayala, Juan Francisco de Castro y Ortega y Cotes.

Tampoco desde la publicación de sus *Relectiones Theologicae* en Francfort en 1696, que posiblemente sea una edición doble de la de Colonia de 1686, volverán a editarse hasta que lo haga Manuel Martín en Madrid el año 1765, contribuyendo asimismo a que fuera sumergiéndose en el olvido el nombre y las doctrinas del Catedrático de *Prima* de Teología; Leteo del que no había de librarse, salvo alguna citación de tal o cual erudito, sino a mediados del siglo XIX, en que comenzarán tímidamente a mencionarlo algunos tratadistas como precursor de Grocio, hasta que a comienzos del segundo cuarto de nuestro siglo se le reconoce, primero por eminentes jusinternacionalistas y pronto unánimemente, como el verdadero fundador del Derecho Internacional, aclamándose sus *Relectiones* como valiosísimos guiones para la estructuración de esa comunidad de los pueblos del mundo, que nunca tanto como ahora, al cumplirse el IV Centenario de su muerte, precisa de su doctrina de Paz y de Justicia.

LUIS GARCIA ARIAS

Doctor en Derecho

Profesor de la Universidad de Santiago de Compostela

(Santiago de Compostela, Agosto 1946.)

Vitoria, Forjador y Maestro de la Hispanidad

I.—FORJADOR DE LA HISPANIDAD

La victoria, en definitiva, fué del obispo de Chiapa, puesto que el libro de Sepúlveda no se pudo publicar, y las Leyes Nuevas siguieron en vigor. Y decimos esto extrañados de la inconsciencia, inconsecuencia o ignorancia de muchos, ¿cómo no advierten que, de haber quedado victorioso Sepúlveda, .. nuestra empresa colonizadora hubiera sido semejante a la realizada siglos después por Inglaterra, lo cual cedería bien poco en nuestro honor. (BELTRÁN DE HEREDIA, *Introducción biográfica a Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, 1944, p. 65.)

Hasta Menéndez y Pelayo pudo escribir “inconscientemente” estas palabras: “Justo es que hable Sepúlveda y que se defienda con su *propia y gallarda elocuencia, que el duro e intransigente escolasticismo* de su adversario logró amordazar para más de tres siglos” (1). Revelan un conocimiento superficial de la trascendencia de las famosas Controversias de Indias, sostenidas por Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de Las Casas por los años 1550-51. Dos viejas corrientes teológicas chocaban en la persona de los controversistas. La representada por Sepúlveda arrastrando errores centenarios, refutados ya por los grandes teólogos medievales, y la de Las Casas que exponía el pensamiento tomista, desarrollado y expuesto por Vitoria. La importancia en la historia de las dos tendencias opuestas se puede brevemente expresar en una fecha. Hoy celebra España e Hispanoamérica la *Fiesta de la Hispanidad*. De haber triunfado Sepúlveda lloraríamos una posible *fiesta de las “razas”*. España no sería colonizadora de veinte naciones ni América española un limpio mosaico de pueblos, sino un grotesco montón de tribus.

(1) «Boletín de la Real Academia de la Historia» (t. XXI), Octubre 1892, IV, pgs. 260-9, advertencia preliminar.

La Hispanidad entraña, pues, una teoría de ideas teológicas. Históricamente exacto es este juicio de José M. Chacón y Calvo: "En el proceso de la conquista y civilización de América no hay duda de que una idea teológica y una concepción ética explican lo que hay de valor permanente en ese gran capítulo de la Historia de la humanidad" (2). Hace un par de años el reconocido historiador de la Teología, P. Carro, demostró en un libro (3), que justamente ha merecido el dictado de *manual de la Hispanidad*, la exactitud histórica de este aserto: para llegar al conocimiento profundo de la labor española de la colonización de América hay que preliminar el pensamiento teológico de los siglos XIII al XVI.

Y es que la Hispanidad, Imperio de España, como la misma España, se constituye en una idea esencialmente teológica. Esa idea después de constituir a la nación alcanza categoría imperial en la ocasión histórica del descubrimiento de América. Se la intenta deformar en el choque con los errores teológicos al servicio de pasiones aviesas de conquistadores y encomenderos. Y gracias a misioneros y a teólogos vuelve a resplandecer forjando la Hispanidad.

Si España hubiera sufrido el trastueque de su idea imperial limpiamente teológica, la Hispanidad no existiría. Su acción en América hubiera engendrado un burdo imperalismo, y no el Imperio.

¿A quién se debe, pues, la Hispanidad? A aquellos que protestaron ante el proceder que respondía a un pensamiento falso; a aquellos que dieron el veredicto teológico a los reyes en Juntas de Estado; a aquel que fué adalid en Controversias de Indias, sencillamente se debe a Francisco de Vitoria, que dió la solución teológica al problema de América. Vitoria con su concepción del Derecho de Gentes y del Derecho Internacional forja definitivamente la Hispanidad.

(2) JOSE M. CHACON Y CALVO: *La experiencia del indio? Un antecedente a las doctrinas de Vitoria*.—(Aunario de A. F. de Vitoria, V, 1932-3) p. 224.

(3) *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América*.—Madrid, 1944.

Montesinos, Matías de Paz son los precursores; Las Casas su brazo derecho. Vitoria el *Forjador* de la Hispanidad. Vamos a demostrarlo.

1. ANTECEDENTES.—La Hispanidad es el Imperio de España.

¿Cómo llegó España a tener Imperio?

Dejemos sentado que el descubrimiento de América fué la ocasión histórica (4) propicia, el ambiente requerido para alcanzar categoría imperial. El Imperio no es una conquista o una expansión territorial; no es algo adventicio a una nación, sino el desarrollo vital, homogéneo; un movimiento de dentro a fuera y no de fuera a dentro; es la floración perfecta de la nación y no un aditamento. Es decir, que toda nación lleva en germen un Imperio. Si no llega a serlo es debido a circunstancias históricas.

¿Cómo una simple nación se convierte en Imperio?

Dos condiciones se requieren:

- a) Integración total en comunidad política;
- b) Realización efectiva del Imperio (5).

La nación formando una comunidad política es esencialmente perfecta. Sin lograrla, carece del aunamiento de fuerzas de sus pueblos para la empresa común del Imperio. Sin integrar una comunidad política, no tiene la nación el instrumento de colaboración universal. Esta condición es manifiesta. Es la condición fundamental.

Una vez alcanzada la comunidad política, la nación se encuentra en vías de ser Imperio. Está dispuesta para realizar un acto con sentido universal. Realizarlo, y tenemos convertida la nación en Imperio. Y es que el Imperio es una idea (6). Si no se realiza en un acto de amplitud universal,

(4) VENANCIO CARRO: *Las Controversias de Indias y las ideas teológicas medievales que las preparan y explican*.—«La Ciencia Tomista» (t. 67, n.º 209, p. 6)

(5) SOLAS GARCIA: *La Nación en la Filosofía de la Revolución española*. Madrid (sin fecha) pgs. 134, 149.

(6) P. MENDEZ-REIGADA: *Fray Francisco de Vitoria y el Imperio español*. Salamanca, 1944, p. 15.

no pasa de ser un concepto. Es una idea que origina un bien real (7). Y el bien se realiza en el orden práctico, terreno de la realidad.

Este rosicler presenta los albores imperiales. El sol del Imperio está a punto de esplender sobre el horizonte. La semilla de la idea-bien revienta en las manos. Solo falta que la nación políticamente aunada, realice esa idea en un acto con sentido universal; es decir, que esa idea que integra a la nación en unidad y ha sido consagrada por la tradición como *buena para el hombre*, quede propuesta a sus pueblos como un quehacer en lo universal. Y así nace gloriosamente el Imperio. Y ahora es toda ella un faro de civilización cuyas colosales lanzas de luz indican a los hombres ser posible la consecución del último fin, que es a la vez perfección celeste y terrena, y gloria de Dios y de su Iglesia.

En estas cuatro líneas queda expuesta la teoría de la génesis de Imperio. Hablamos de una idea que por causar en la realidad un bien la nomenclaturizamos con la composición verbal *idea-bien*. Esta idea bien, que ha forjado a la misma nación, la convierte en Imperio al manifestarse en una acción universal, efectuando un bien que eleva la civilización a un grado más de perfección humana. No podemos pormenorizar la teoría. Baste con su alusión.

Aplicándola al caso de España: ¿Cuál fué la idea-bien que la constituyó como nación y en circunstancias de Historia la elevó a la categoría de Imperio? Históricamente es cierto que la unidad moral y religiosa la obtuvo España en 586: Conversión de Recaredo. Por otra parte, al encontrar esta unidad que la constituye nación, debía buscar en aquella religión que se la daba un elemento unificador de sus pueblos. Ese elemento, la idea-bien que tomó al catolicismo, es la *posibilidad de salvación de todos los hombres* (8). Es una idea de capacidad imperial, aunadora de esfuerzos en comunidad política y elevadora de la civilización. Así fué España nación. Faltaba solo el momento histórico pro-

(7) SOLAS GARCIA: o. c., p. 133-4.

(8) RAMIRO DE MAEZTU: *Defensa de la Hispanidad*.—Madrid, 1941, p. 24.

picio para realizarse en un hecho universal, después de haber sido aprobada como buena en una tradición (9) multi-secular: la Reconquista. Y el primer acto con sentido universal que realiza la idea-bien de España tiene una fecha: 1492. Arriva a América. España se va a convertir en Imperio. Mas el hombre, que en fin de cuentas es quien deshace los Imperios, juega un papel definitivo en el Imperio español. De él depende que la Hispanidad sea Imperio cristiano, o un tosco imperialismo. Teoricemos.

2. FORJA DE LA HISPANIDAD.—Si el Imperio se funda en un acto universal de la idea-bien nacional al servicio de los pueblos imperados, el imperialismo se funda en una idea de bien aparente al servicio utilitario y particularista de un pueblo. En nuestra amplia *teoría tomista del Imperio* exponemos que la idea imperial está enmarcada en las ideas prácticas que producen un bien real honesto. Es el apoyo humano, imprescindible en cierto sentido, para la consecución de la felicidad del hombre. Y así tiene sentido exacto esta afirmación: *Por el Imperio hacia Dios*. Por el contrario el imperialismo, que no es más que una degeneración de lo que debía ser Imperio, se funda en una idea de bien aparente, bien útil al servicio del egoísmo del pueblo emperador, y en perjuicio de los pueblos imperados. El imperialismo fomenta la desigualdad entre los imperantes e imperados. Mientras que el Imperio llega a nivelar al vencedor y al vencido; inculca su idea-bien haciendo de aquellos pueblos naciones, que en posibles momentos históricos pueden elevarse a categoría imperial.

El Imperio degenera en imperialismo por la conducta aviesa de las naciones, de los hombres. Y es lo que estuvo a punto de suceder en las tierras de América.

Con alguna restricción podemos decir que en los primeros 18 años del descubrimiento la acción colonizadora de los españoles más tuvo de "imperialista" que de imperial. Siguióse un régimen utilitarista que dió por fruto el naci-

(9) SOLAS GARCIA: O. C., p. 134.

miento de las Encomiendas. Los orígenes de esta "institución" son completamente extralegales (10). Las Casas llegó a decir de ellas que "ninguna otra pestilencia pudo el diablo inventar para destruir todo aquel orbe que la invención del repartimiento y encomiendas". La avaricia y el afán de ganancia llegaron a tanto, que negaron al indio hasta el ser de hombre. No debemos historiar la calamidad que sembraron las Encomiendas en América. Nos basta con deducir una práctica colonizadora, si es que merece este nombre, contraria a la noble del Imperio. *España, de seguir con estos métodos "pestilentes", no hubiera granado en Hispanidad.*

Precisamente se produjo esta desviación de la idea-bien imperial española, en estos primeros años americanos, cuando faltaban los frailes Predicadores o dominicos. *Ellos fueron los que volvieron a encauzarla y a quienes indiscutiblemente, sin exageración alguna debe España su Imperio.* Fué Montesinos, llegado a la Isla Española un año antes, quien pronunció su famoso sermón en 1511 el que señala el riesgo que a la Hispanidad amenaza. "¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?" Su voz, sin embargo, no "era una voz aislada, fruto de un celo intempestivo, sin base teológico-jurídica" (11), como veremos. Su voz era el grito de la idea-bien de la Hispanidad, desviada. Mientras haya un hombre sobre la tierra quedará en pie el ideal hispano: decirle que si quiere puede salvarse, que puede mejorar, que puede por lo tanto, progresar. Si los indios no eran hombres, no tenía finalidad americana el Imperio español. No eran hombres para aquellos codiciosos que solo vieron en él una bestia de carga, y no un hermano capaz de salvarse o condenarse.

Nos es conocida la polvareda que el sermón del Padre Montesinos levantó entre los españoles de América y de Es-

(10) El mismo Las Casas las consideraba nulas, ante el derecho por haber sido hechas «sin causa justa, sin razón ni autoridad de su Príncipe y Rey natural».

(11) VENANCIO CAPRO: *La Teología y los teólogos-juristas españoles, etcétera...* p. 33.

paña, al ser traída la cuestión ante los Reyes. Debemos fijarnos solamente en las negociaciones hechas por el mismo Padre Montesinos, venido a España en defensa de los indios, que provocaron las Juntas de Burgos y Valladolid y la promulgación de las leyes concernientes a Indias de 1512 y 1513. En ellas el gran dominico hizo triunfar este principio filosófico-teológico: El Rey debe gobernar a los indios como vasallos, no como esclavos; su dominio sobre ellos habrá de ser político, no despótico. Es la formulación jurídica del pensamiento teológico expuesto en su inconmensurable sermón: eran hombres, por consiguiente, debían ser gobernados como los propios españoles, pues tenían ánimas racionales que salvar. Afirmación vigorosa del contenido de la idea-bien imperial, niveladora de diferencias entre los hombres.

Sin embargo, por triste confusión, no dieron cabal resultado los acuerdos de las Juntas, pues hasta su mismo presidente el obispo Fonseca tenía más de un centenar de indios repartidos. Por otra parte, la interpretación doctrinal dada al principio filosófico-teológico de Montesinos por el dominico Matías de Paz en su tratado de *Domínio Regum Hispaniae super indos*, publicado modernamente (1933) por el padre Beltrán de Heredia, no llegó a sentar definitivamente la cuestión teológica que, en las diversas conductas de misioneros dominicos y encomenderos, palpitaba. Mas será gloria suya pasar a la Historia como precursor del gran Vitoria, quien fué el contundente aquilatador de las viejas tendencias, y en consecuencia el *forjador de la Hispanidad*.

Partiendo de la indiscutible verdad de que el Imperio es una idea, y consiguientemente que sus forjadores son los intelectuales, vamos a analizar el pensamiento vitoriano para demostrar la aserción que motiva esta primera parte de nuestro artículo.

Queda dicho que la actitud doctrinal expuesta por el Padre Montesinos en su histórico sermón no era un arranque oratorio en defensa del maltrecho indio. Basta con observar el hecho histórico que le rodeó: el sermón no fué preparado solamente por el Padre, sino que el P. Prior Fr. Pedro de Córdoba los reunió a los tres Padres que formaban su exi-

gua comunidad, y después de estudio detenido, encargó su pronunciación, por ser el mejor predicador, al Padre Montesinos. Esta deliberación demuestra que aquellos ilustres dominicos tenían un sistema teológico idéntico. Siendo dominicos seguían la doctrina de Santo Tomás. La actitud doctrinal del Padre Montesinos responde, pues, a una tradición teológica.

Prácticamente los primeros encomenderos americanos llegaron a tratar al indio como a ser irracional. Le negaron, por lo tanto el dominio temporal, le hicieron esclavo y presa natural de conquista. No puede dudarse que este proceder *dependía de un cierto modo de pensar*. El lucro se puso al servicio de falsas ideas teológicas. Para mejor apreciar la obra vitoriana en la Hispanidad encarnamos históricamente las Controversias de Indias en Juan Ginés de Sepúlveda y en fray Bartolomé de Las Casas.

3. DOCTRINA DE SEPÚLVEDA.—Sepúlveda siguiendo la doctrina de Santo Tomás pone tres condiciones a la legitimidad de la guerra:

1.º) Causa justa; 2.º) Autoridad competente; 3.º) Recta intención. Sin embargo, siguiendo las teorías paganas de Aristóteles y Juan Mair proclama la servidumbre *natural* de los indios, fundado en que los menos dotados nacieron para servir. Basta, pues, la rebeldía de los indios para tener causa justa de guerra, puesto que es justa la guerra hecha a los inferiores y rudos (12). En esto fundaba su primer título legítimo de conquista. Los españoles, por tanto, los habían legitimamente conquistado y eran dueños de sus bienes y pudieron reducirlos a esclavitud.

Sepúlveda no se queda corto en admitir títulos legítimos de conquista, y llega a afirmar que la guerra hecha a los indios fué justa desde el primer momento como *medio de evangelización* (13).

(12) SEPÚLVEDA: *Demócrates alter*, p. 292.

(13) SOTO: *Colecc. Trat. Sumario*, p. 115.

La segunda causa de guerra la encuentra en los pecados contra naturaleza e impiedades de los indios (14).

A imitación del castigo divino sobre los hombres antdiluvianos, nosotros debemos castigar esas torpezas en los indios. Mas, como podía objetársele que esos mismos pecados se daban en otras naciones, Sepúlveda pone una cortapisa afirmando: Si son tan solo infieles sin esos pecados, no se les puede hacer la guerra; pero si a la *infidelidad* unen esas abominaciones, no cabe duda sobre la licitud de la guerra. Podemos afirmar que la falsa opinión que representa se basa en el desconocimiento del principio, luminoso en el Derecho, de Santo Tomás: "Ius quod est ex gratia, non tollit Ius humanum, quod est ex naturali ratione" (15).

Pone una tercera causa de guerra justa: el sacrificio de tantas víctimas inocentes (16). La falsifica por no acertar a refirmarla sobre sus verdaderas bases jurídicas.

De todas estas causas deduce Sepúlveda la legitimidad de la conquista de los indios. Aunque admite la propiedad de los indios en sus tierras de América, al poner la justicia de tal guerra basada en tales motivos, acude al Derecho de Gentes vigente, que reconoce derecho a los vencedores para adueñarse de los bienes y tierras de los vencidos y hacerlos esclavos (17). En consecuencia, funda su doctrina civilizadora en este falso principio: Es absurdo dar los mismos derechos a los indios y a los españoles, "pues nada hay tan contrario a la justicia distributiva que dar iguales derechos a cosas desiguales". A los indios, pues, les conviene el dominio *heril* (18).

Este era el imperialismo que empezó a retoñar en los primeros años del descubrimiento y se quiso afianzar en la mitad del siglo XVI. Se ve de sobra que de haber triunfado esta

(14) SEPULVEDA: O. C., pgs. 314-28.

(15) II-II. q. X. a. 10.

(16) SEPULVEDA: O. C., p. 328.

(17) Ibid., p. 356.

(18) Ibid., p. 363.

falsa concepción jurídico-teológica imperialista, España hubiera tenido una Norteamérica y no una Hispanoamérica, es decir, España no hubiera colonizado las razas aborígenes, sino que las hubiera sustituido por la europea.

Pero a esta falsa corriente se opuso la verdadera, iniciada en Montesión, corroborada por Matías de Paz, y afianzada para siempre por el gran Vitoria.

4. DOCTRINA DE VITORIA, EXPUESTA Y DEFENDIDA POR LAS CASAS.—La doctrina de fray Bartolomé de Las Casas es la misma de Vitoria, con algún ligero fallo y alguna inconsecuencia lógica, que no afectan a la verdadera tesis imperial.

No fué el inventor de una doctrina que hacía tiempo se oía en las aulas dominicanas. Su papel se reduce a ser defensor acérrimo, a veces apasionado, comprometiendo así la justa causa que defendía.

Desde luego que la doctrina vitoriana se funda en el gran principio tomista ya citado: "Ius divinum quod est ex gratia, non tollit Ius humanum quod est ex naturali ratione" (19). Su desarrollo y aplicación lleva a Vitoria a fijar definitivamente las bases del Derecho Internacional y de Gentes. Nos concretamos someramente, según nuestro propósito, a algunos títulos legítimos de la conquista de América, alegables por España, piedra fundamental sobre que se pudo construir el colosal edificio de la civilización americana. Con eso cumplimos nuestro intento de proclamar a Vitoria *Forjador de la Hispanidad*.

El más ligero análisis histórico de la colonización de América entrevee esta táctica española: el indio fué tratado como un ser humano, como si hubiera nacido español, y en circunstancias recibió mejor trato, debido a su menguada condición de hombre. Esto es hacer Imperio. Ya hemos dicho que el postulado fundamental, imperial es la elevación del nivel de los pueblos imperados, aún a costa de las pérdidas materiales de la Metrópoli. Esta se debe a aquellos. Es una verdadera maternidad la que ejerce el pueblo emperador con

(19) II-II, q. X. a. 10.

los pueblos imperados. La expresión "España, Madre de veinte naciones" no es pura palabrería. Después de estudiar la doctrina verdadera del Imperio aplicada en la Hispanidad, se llega a la persuasión de la singularidad conceptual de esa afirmación. Asimismo, después de aquilatar los hechos se debe concluir que el contenido de esa frase se *deriva de la doctrina de Vitoria*. Toda la realidad histórica y humanitaria de la Hispanidad se resume en esto: en considerar al indígena como hombre capaz de salvarse o condenarse; considerarlo bajo el aspecto misional. Y esta es la idea-bien, el ideal de la Hispanidad, deformado por logreros y encomenderos, y proclamado por los misioneros dominicos y los grandes pensadores tomistas capitaneados por el inmenso Vitoria.

Vitoria formula los títulos legítimos de la conquista americana basándose en el fecundo principio de Santo Tomás: el derecho divino fundado por la gracia no anula el humano fundado por la razón, y en última instancia en la distinción del orden natural y el sobrenatural. Dos fuentes principales brotan de estos principios que dan vida a los verdaderos títulos de la conquista: una de carácter natural, que basa los fundados en la sociabilidad humana universal de todos los hombres, de todos los pueblos y naciones con sus derechos y deberes, y la otra de carácter sobrenatural, que da lugar a los títulos basados en los defectos de la fe y de la Iglesia como sociedad espiritual perfecta y "per se sufficiens", y en los inalienables derechos del Papa como Jefe de tal sociedad y Vicario de Jesucristo (20). Se ve manifiesta la radical distinción de los dos órdenes jurídicos, deslindada ya por Santo Tomás.

Nuestro intento al estudiar algunos títulos legítimos vitorianos es ver la legitimidad de los orígenes imperiales de la Hispanidad, o más exactamente histórico, el encauce de España por las calzadas del Imperio. Y es que toda operación, cuanto más toda una civilización, responde a una manera de pensar. Ya vimos, al fijar la doctrina de Sepúlveda, que

(20) VENANCIO CARRO: o. c., II, p. 151-2.

los primeros lustros americanos, fuera por conocimiento de la falsa doctrina teológica que representa, o lo que es más verosímil, debido a la propincua afinidad que tienen el error y la malicia, responden con frecuencia a un imperialismo brutal, que hubiera hecho fracasar todo intento imperial español, de no existir un Montesinos o un Matías de Paz. La práctica contraria de colonización, correspondiente a instintos operativos de la idea-bien imperial, debía cimentarse en una doctrina teológica, que al ser plasmada en las Leyes de 1512 y 1513 y definitivamente en las Nuevas de 1542., fueran las normas civilitarias del Imperio.

Tenemos esta verdad histórica innegable e imperial: el indio, sin sufrir un exterminio inhumano, alcanzó el grado de civilización que le trajo España en un trato acabadamente humano. Es decir, existe una Hispanidad. Las Leyes que hicieron posible y regularon este Imperio único, se deben en su confección doctrinal perfecta al gran Francisco de Vitoria, que pasa a ser el *Forjador de la Hispanidad*.

Descartados, pues, los inconfesables títulos imperialistas de Sepúlveda, fijémonos en estos legítimos de Vitoria:

El primer título legítimo vitoriano es el de la *sociedad natural y comunicación*. En las siete conclusiones en que lo expone resalta esta verdad: todos los hombres somos ciudadanos de una patria común que es el mundo; tenemos derecho a un trato y convivencia propios de hombres. El Maestro no niega a los indios esta ciudadanía, sino pasa más adelante y les reconoce lo que en lenguaje moderno llamamos nacionalidad soberana. En una prueba se ve esta equiparación con los civilizados: “no sería lícito a los franceses prohibir a los españoles recorrer Francia ni aún establecerse en ella, ni viceversa, si no redundase en su daño o se les hiciese injuria, luego tampoco a los bárbaros” (21).

Dejando el 2.º, 3.º y 4.º, nos fijamos en el 5.º título que dice así: “Otro título puede obedecer a la tiranía de los mismos señores de los bárbaros, o de las leyes inhumanas que

(21) Empleamos la traducción de las *relecciones*, hecha por el P. Getino, Madrid, 1934.

perjudican a los inocentes, como el sacrificio de hombres inocentes o de matar a hombres inculpables para comer sus carnes. Afirmino también que sin necesidad de la autoridad del Pontífice, pueden los españoles prohibir a los bárbaros toda costumbre y rito nefasto, pues pueden defender a los inocentes de una muerte injusta" (22).

Como se vé, está fundado en la sociabilidad humana. Para Vitoria, porque eran hombres los indios, iguales en prerrogativas humanas a los españoles, estos podían intervenir en sus asuntos íntimos nacionales, y aún conquistarlos. Pero este título podían usarlo los mismos indios en el caso hipotético de suceder eso en España, y tener ellos suficiente fuerza para imponer el orden natural conculcado.

Al refutar los falsos títulos, fundado alguno de ellos en la infidelidad y en los pecados contra naturaleza de los indios, de lo cual deducían los contrarios la pérdida del dominio sobre los bienes materiales y de la autoridad, Vitoria magistralmente refuta y prueba todo lo contrario: la infidelidad y el pecado en nada amenguan los derechos a poseer y a gobernar, pues son derechos que brotan de la razón natural y no de la gracia: basta ser hombre, bueno o malo, para ser dueño, y jefe de Estado.

El título que brota de fuente sobrenatural: *el derecho a predicar el Evangelio*, presupone un indio capaz de sacramentos, lo cual ponían en litigio los patrocinadores de la opinión opuesta.

Todo este somero análisis tiende a demostrar cómo es vitoriana una visión del indio, antitética a la soñada por Sepúlveda. Para él, el bárbaro era hombre con todos los derechos y obligaciones, y no un ser irracional; era libre y no esclavo por naturaleza; era dueño y no un usurpador. Con esta concepción jurídica, tan valientemente defendida por el gran español fray Bartolomé de Las Casas, se imprimió a la conquista de América y a la colonización de Filipinas un sentido netamente imperial, una táctica verdaderamente civilizadora,

(22) *Relecciones*, trdc. GETINO, t. II, p. 374.

puesto que veía en el americano un hombre capaz de salvarse o condenarse. Había materia apta para que la Hispanidad pudiera practicar su idea-bien, su ideal.

España, pues, tuvo un Impreio: la Hispanidad, por el monumento jurídico civilitario mayor del mundo: sus Leyes de Indias.

Vitoria ha sido, en consecuencia, el *Forjador de la Hispanidad*.

II.—MAESTRO DE LA HISPANIDAD

Olvidarnos los españoles de Vitoria es como si los ingleses prescindieran de Bacon o los franceses de Descartes o los alemanes de Leibnitz. (RAMIRO DE MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, 1941, p. 202.)

¿Se ha reparado bastante en la alabanza justa de Vitoria que implica esta frase encomiástica de Maeztu? Vitoria es para España lo que Bacon a Inglaterra, Descartes a Francia y Leibnitz a Alemania. Ellos son los maestros, los prototipos de la ciencia, del intelectual alemán, francés o inglés. Vitoria, prototipo de la ciencia, de los letrados españoles, *Maestro de España y de la Hispanidad*. He aquí que yo, sin que nadie, según creo, lo intentara, voy a hacer el desarrollo, a buscar el contenido histórico a este encomio justo y verdadero del fraile predicador, Fundador del Derecho Internacional.

No se trata de una simple acomodación arbitraria. Por los mismos títulos que Vitoria es el *Forjador de la Hispanidad*, es su *Maestro*. Entre lo uno y lo otro hay ilación lógica.

Nadie crea que voy a inventar algo nuevo. Todo lo investigable de Vitoria está tocando a su fin. Yo recojo esos datos históricos que me dicen del gran dominico que fué Fundador del Derecho Internacional, Restaurador de la Teología, Maestro de los teólogos de Trento, Centro del Renacimiento español, Legislador material de las Leyes de Indias, y deduzco dos nuevos títulos fecundos: *Forjador y Maestro de la Hispanidad*. Vitoria es, pues, el más grande de los maestros que ha tenido España.

Lo hemos olvidado, es verdad. Pero ahora, tiempo de revalorar los postulados eternos de España, lo recordamos oprimidos por el peso ingente de su gloria.

1. LA HISPANIDAD EN EL PASADO.—No vamos a desempolvar disecados de museo. El magisterio de Vitoria sigue aún enseñando a España y por su medio al mundo. Mas debemos historiar sus enseñanzas en el pasado, en la Hispanidad de antaño, para recoger aquella doctrina que le hizo maestro y apreciarla en la Hispanidad presente.

Vitoria es un maestro completo. Quiero decir que se puede ser maestro por la doctrina que se vierte y ser pésimo pedagogo. Vitoria es síntesis.

Baste para demostrar su papel de educador el número exorbitante de sus discípulos. Se calculan en unos cinco mil (23). Discípulos en pleno sentido verbal: hombres competentísimos en todas las clases directoras de la sociedad. Esta verdad histórica revela unas dotes pedagógicas insuperables. Y lo demuestran las alabanzas enormes que le prodigan sus discípulos y los hombres más relevantes de su tiempo. El diccionario laudatorio que usan se compone de superlativos: celeberrimo, preclarísimo, prestantísimo, sapientísimo, meritísimo, eruditísimo. etc... Uno de ellos después de concluir sus apuntes escolares, dice: "Estos son los escolios de mi sapientísimo maestro Francisco de Vitoria que brilla y resplandece entre los de su profesión como el dorado sol entre los demás astros". Y el gran Melchor Cano, tan poco amigo de prodigar encomios, escribe: "Después que salí de la escuela de Francisco de Vitoria, aquel Maestro que España recibió del cielo como don singular..." (24).

Ni los años ni la enfermedad amenguan sus grandes cualidades de profesor. Si está impedido, ya se encargarán sus propios discípulos de tomarlo en silla, y desde San Esteban

(23) V. BELTRAN DE HEREDIA: *Vitoria, definidor del Derecho de Gentes y Padre del Derecho Internacional*.—«El Debate». Extrord. del 12 de Febrero de 1934 (35)

(24) MELCHOR CANO: *De locis theologicis*, XII, prolog.

lo llevarán en hombros a la Universidad. Y es que de año en año hace él crecer su reputación: "He de explicar con nuevo estilo y nueva diligencia, cual si comenzase ahora por vez primera". Y estaba cerca del sepulcro, hacía catorce años que enseñaba.

No hace falta, pues, que insistamos en una verdad histórica, que por otra parte revela el maestro *material* de la Hispanidad. Vitoria es maestro de España por la doctrina que fluye de su intelecto.

Forja de la Hispanidad.—Sobre el particular nada debemos decir ya, pues constituye el primer aparte del trabajo. Solamente afirmar que por la misma doctrina, que le hace *Forjador*, es *Maestro de la Hispanidad*. Y caso inaudito: el discípulo brota de la mente del maestro.

El Renacimiento español.—La Historia ha eliminado la falsa idea de la falta de Renacimiento en España. No solamente tuvo España Renacimiento, sino que es algo definitivamente averiguado que el suyo recoge lo que tuvo de eterno y fecundo aquel gigantesco movimiento. Si falsamente se entiende por Renacimiento el retorno a una antigüedad pagana que desagüa en la Reforma, en España no ha habido, no podía haber Renacimiento tal. Históricamente es imposible tal vuelta. He aquí como enjuicia magistralmente el Padre Fraile el Renacimiento: "Es preciso rechazar la idea de que el Renacimiento no es más que un simple retorno a la antigüedad clásica, una resurrección de los viejos valores heleno-romanos. Una tal regresión nunca ha sido posible en la Historia, y mucho menos lo podía ser en una época que llevaba viva todavía en sus entrañas la levadura ideológica, política, religiosa y social de la Edad Media. El Renacimiento es, en un principio, una alianza, una mezcla, más o menos armónica del espíritu cristiano medieval con las nuevas ideas, infiltradas en Europa por las Cruzadas y por las crecientes comunicaciones con los pueblos orientales. Durante los siglos XIII y XIV, esas ideas fermentan intensamente en la inquietud de los espíritus. Pero en el siglo XV, en el famoso *Cuatrocento*, se puede apreciar ya en su plenitud el fenó-

meno de desdoblamiento, de divergencia, de disgregación, que había de cristalizar, por una parte en el arte paganizante y en la Reforma, y por otra en la restauración escolástica y en la Contrarreforma, centralizada alrededor del Concilio de Trento" (25).

Toda aquella explosión cultural necesitaba un encauce católico para no esterilizarse en una paganía inerte. Un encauce teológico que se ambienta definitivamente en el Concilio de Trento, y sin el cual aquel magnífico despertar ante la vida y la ciencia hubiera resultado un vano esfuerzo y un desequilibrio caótico. España, que en frase genial era "Edad Media continuada", era la llamada por sus netos valores medievales, a encauzar el Renacimiento. Y así lo hizo en la persona de Vitoria. "Vitoria es el centro del Renacimiento español, pero lo es en lo que el Renacimiento tiene de eterno y fecundo, de vital. Eternidad, fecundidad y vitalidad que culminaron magníficamente en el florecimiento teológico, filosófico, artístico, cultural, que llena por completo los dos grandes siglos de nuestra historia. Sin Francisco de Vitoria es imposible comprender el Renacimiento español. El gran dominico alavés encauza, dándole coherencia y cohesión, el despertar renacentista en España en el siglo xvi" (26).

Y ¿por qué Vitoria es el centro del humanismo español? Sencillamente por ser el *restaurador de la Teología*. El Renacimiento es un intento de asimilación de las ideas y formas de vida de los pueblos orientales por el espíritu cristiano medieval. Lo católico es, pues, el fin de ese movimiento. Y el sentido católico de la vida nos lo da la Teología. Solamente un teólogo inmenso era capaz de centralizar y dar amplitud universal al humanismo. Y es lo que hizo Vitoria al restaurar la Teología. Oigamos esta cita exacta: "¿El Renacimiento español hubiera sido tan vasto, tan coherente, tan orgánico, tan universal sin el impulso de Vitoria? Induda-

(25) P. GUILLERMO FRAILE: *Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro*.—«La Ciencia Tomista» (año 26, n.º 148), pgs. 17-18.

(26) *Ibid.*, p. 16.

blemente que no. Gracias al gran maestro alavés, esa florecencia magnífica que inunda a España durante dos siglos, no es un movimiento de periferia, sino una expansión orgánica, perfectamente centralizada en una base teológica. La idea cristiana, explicada y personificada en la Teología regenerada por Vitoria, es el alma que da coherencia y cohesión a todas estas partes tan diversas. La Filosofía, el Derecho, la Literatura, la Ascética, la Mística, las Artes, España entera siente correr por sus venas oleadas de sangre nueva, bullente y fresca, que lo regenera todo y en todas partes produce frutos de subidísimo valor" (27).

Por eso Menéndez y Pelayo reconoce indirectamente a Vitoria, Maestro universal del siglo de oro español, Maestro de la Hispanidad. "Todo el asombroso movimiento literario de nuestro siglo XVI, todo ese interminable catálogo de doctores egregios que abrumba las páginas del *Nomenclator Litterarius* de Hurter, convirtiéndole casi en una bibliografía, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés. Su influencia está en todas partes".

Se ve indiscutiblemente que el gran Francisco de Vitoria, por ser el restaurador de la Teología, recibe históricamente el sobrenombre de *Maestro de la Hispanidad* en el pasado, lo cual queda perfecto en este último apartado, desde el momento que el Renacimiento recibe su madurez en Trento.

Vitoria y el Concilio de Trento.—Siendo Vitoria el mayor teólogo de su época era natural, que, al reunirse la magna asamblea teológica de Trento, recibiese invitación personal de asistencia. Y es lo que sucedió. A mediados del año 1545 recibió misiva del Emperador y de su hijo D. Felipe para que acudiera al Concilio. Conocida es la carta de respuesta que el insigne dominico remitió a los Reyes, excusándose de poder servirles, debido a la enfermedad que lo llevó a la muerte. El no pudo ir. Pero también es irrefutablemente cierta esta verdad: "El propio Padre Vitoria, dominico español, el maestro,

(27) *Ibid.*, p. 24.

directa o indirectamente, de los teólogos españoles de Trento..." (28).

La labor teológica tridentina, debida en su mayoría a los teólogos españoles, es preferentemente vitoriana. Sin el impulso restaurador de Vitoria, tal vez Trento no lo hubiera sido. Pero lo más granado de sus discípulos dieron veredicto, y aquellas normas que hicieron católico el Renacimiento se deben a la doctrina que el Sócrates español largamente explicó desde su cátedra salmantina. Y así se afianzó la Contrarreforma, y el mundo pudo gozar de un Renacimiento y no lamentar una loca invasión pagana.

La Contrarreforma y el Renacimiento, claro está que forman parte importantísima de la Hispanidad. Pero aquella idea por la cual Vitoria se convierte en *Maestro* de la Hispanidad propiamente dicha, *España y América en síntesis ecuménica*, recibe en Trento la "canonización" oficial de la Iglesia, de verdadero Imperio, puesto que en dos sociedades manifiesta Dios su imperio divino: en la Iglesia, Imperio espiritual y en el Imperio terreno que encarnó perfectamente la Hispanidad. Oigamos a Ramiro de Maeztu: "Ahí están los manuscritos del Padre Vitoria. El tema que más le preocupó fué conciliar la predestinación divina con los méritos del hombre. No podía creer que los hombres, ni siquiera algunos hombres, fuesen malos porque la Providencia los hubiera predestinado a la maldad. Sobre todos los mortales debía brillar la esperanza. Sobre todos la hizo brillar el Padre Vitoria con su doctrina de la gracia. Algunos discípulos y colegas suyos la llevaron a Trento, donde la hicieron prevalecer. Salvaron con ello la creencia del hombre en la eficacia de su voluntad y de sus méritos" (29). Es la ida-bien de la Hispanidad, el ideal hispano que en páginas anteriores hemos expuesto, y que hizo posible su forja histórica.

Vitoria es, pues, *Maestro de la Hispanidad* en el pasado.

Mas yo hago esta pregunta: Si la Hispanidad no ha muerto, sino que es una realidad que subsiste, ¿no continuará Vi-

(28) RAMIRO DE MAEZTU: *Defensa de la Hispanidad*, Madrid, 1941, p. 126.

(29) *Ibid.*, p. 23.

toria ejerciendo en ella un magisterio perenne? Efectivamente.

2. LA HISPANIDAD EN EL PRESENTE.—Es verdad inconmovible que la Hispanidad es una realidad actual histórica. Esto no necesita demostración. La Hispanidad avanza de proa cortando un mundo ultramoderno: se han acortado las distancias; busca el hombre de hoy la salvación en la técnica, instrumento moral “indiferente”; el problema filosófico nihilista lo aflige; una política de fuerza lo rige; una guerra universal arrastra vilmente toda amistad nacional; los derechos de la persona no “existen”; pueblos enteros llenos de hambre; una injusticia escandalosa en el reparto de los bienes materiales en los diversos sectores sociales, etc... (30). Esta es la humanidad que atraviesa la Hispanidad. Si vive, su ideal no ha muerto. Hay todavía hombres sobre el mundo. Su idea-bien está presta a la sementera. La Hispanidad debe revivir su historia pasada. Vitoria habla, pues, desde su cátedra salmantina.

El maestro de la Hispanidad en el pasado dijo una lección de ideal perenne, que España practicó en su siglo de oro, que la hizo grande, que la hizo Hispanidad. La lección era esta: proclamar los derechos del hombre, del indio; derechos espirituales, la posibilidad de salvación, de progreso. Esta lección hay que repetirla otra vez: “Lo más característico del sistema vitoriano es precisamente el esfuerzo realizado por el sabio alavés para dar valor jurídico, según el estado orgánico de la sociedad de aquella época, a lo que no tenía sino un valor ético y moral; y ese esfuerzo es preciso continuarlo en nuestros días siguiendo las rutas trazadas por el inmortal maestro...” (31).

“Este es nuestro quehacer, nuestra ley histórica: restablecer el vigor del Derecho de Gentes, la verdadera noción del

(30) A. TRUYOL SERRA: *Les principes du Droit Public chez Francisco de Vitoria*, Madrid, 1946, pgs. 15-16.

(31) MENÉNDEZ REIGADA: *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes*.—«La Ciencia Tomista» (n.º 117), p. 309.

Derecho, es decir: inyectar el humanismo integral, quebrado por el imperialismo utilitarista, por el materialismo ateo, por el torpe racismo y por el opresor economismo, los cuales infringen todas las normas éticas y jurídicas que deben presidir los destinos de los individuos y de los pueblos. Hemos de inyectar los principios básicos del Derecho Internacional auténticamente vitoriano, para restaurar la idea de la "autoridad de todo el orbe", frente al derecho del más fuerte, dando consistencia y categoría de dogma filosófico y práctico a la idea de la unidad específica y teleológica de todos los hombres bajo las directrices racionales al servicio de la justicia. Nuestra unidad ecuménica hispanoamericana puede ser muy bien causa ejemplar de la unificación del mundo. "La unión de los pueblos ibero-americanos podría ser modelo para otras uniones de pueblos afines que, si se hacen según los postulados naturales de sus semejanzas históricas, originarias y sociológicas, y no según ciertas categorías materiales o ficticias, pudieran ser la base más sólida para llegar a la verdadera unificación mundial" (32).

A esto nos empuja nuestra historia, la idea-bien que quinta-esencia la Hispanidad. Pero así como en el siglo xvi vino el Concilio de Trento a sancionar nuestro quehacer, el de colonizar a América, hoy como entonces se alza otra voz poderosa que da por buena nuestra misión en el mundo, la única que puede salvarlo: "La solemnidad de este Congreso (de Pax Romana), coincide muy oportunamente, con el cuarto centenario del Padre Francisco de Vitoria. O. P., y tanto esto como los lugares donde ha de celebrarse —Salamanca, El Escorial, ámbitos de la ciencia y piedad de la católica España—, han de traer a la memoria de los asistentes las célebres lecciones del insigne maestro del Derecho Internacional, que enseñan, con la misma actualidad de hace siglos, que el derecho cristiano es el único capaz de ligar con vínculos duraderos a los pueblos y a las naciones. Estos son los luminosos principios que Su Santidad Pío XII, ha expuesto en

(32) Ibid., p. 21.

estos tiempos de odios y rencores, para remedio de los males actuales y como base incommovible que haga posible el establecimiento de la armonía y de la concordia internacionales" (33).

Da por averiguado la Historia que el año 1700 señala francamente la decadencia española. A aquellos dos siglos siguió el siglo XVIII, siglo en que van tomando cuerpo los gérmenes que precipitaron la independencia americana: la irreligión, el abuso y el descuido políticos, la falta de teólogos. España fué olvidando su ideal. Y también olvidó a Francisco de Vitoria. Hasta la gloriosa sucesión de los discípulos de Vitoria quedó interrumpida. Y tuvimos que pasar por la desorientación doctrinal dieciochesca y por la infecunda del siglo XIX. En ésta vino a desmembrarse la Hispanidad. Mas gracias a que el solar patrio ha sido siempre fecundo en aspiraciones espiritualistas, la Hispanidad no sufrió eclipse total. Pudo vivir latente en largos lustros.

Los ideales nunca mueren: renacen con nuevo vigor histórico cuando el ambiente les es propicio. Y esta es la hora del Renacimiento de la Hispanidad. Descartadas las ideas advenedizas y las falsas concepciones de nación y de Imperio, se restauran los auténticos conceptos de España y de América, enarbolando el viejo afán de la Hispanidad.

La sinfonía interrumpida en el dintel del XVIII ha vuelto a sonar más armónica. Los muros inconclusos de la Hispanidad comienzan a reedificarse. España afianza sus títulos de nobleza ante los pueblos, sentándose de nuevo en los bancos escolares de Francisco de Vitoria para aspirar el aroma puro de su espíritu generoso, el eco de sus lecciones eternas, y justamente le proclama *Forjador y Maestro de la Hispanidad*.

FR. M. GARCÍA-MIRALLES, O. P.

Profesor del Estudio General de Valencia

(33) *Carta del Cardenal Monseñor Montini, al Presidente de Pax Romana, Ruiz Jiménez, con motivo del XIX Congreso.*

Contribución al estudio de la bibliografía vitoriana

En un ensayo que acaba de aparecer (1) analizamos diversos aspectos de la bibliografía de Francisco de Vitoria, exponiendo con la amplitud y minuciosidad requeridas en un trabajo de esa índole y a través de un estudio bibliográfico de conjunto, los nuevos elementos que nos ha sido posible encontrar.

La presente nota para LA CIENCIA TOMISTA, motivada por un gentil pedido del M. R. P. V. Beltrán de Heredia, tiene por objeto dar a conocer sumaria y sencillamente aquellas nuevas aportaciones.

Sabido es que Vitoria (1492-1546), no obstante sus grandes méritos, durante más de tres siglos fué, prácticamente, casi ignorado. Pero desde que, hace unos cien años, J. Mackintosh y H. Wheaton reconocieron su prioridad respecto de H. Grocio acerca de la paternidad del Derecho de gentes y, más aún, desde fines del siglo pasado, cuando A. De Giorgi lo proclamaba verdadero fundador del Derecho internacional (1876), su figura prócer ha ido abriéndose paso en el mundo de las letras.

Hoy, con la celebración del cuarto centenario de su muerte, su nombre ha logrado transponer los umbrales de los ambientes universitarios para llegar hasta el gran público. A pesar de que el mundo, en general, no ha estado ni está en condiciones de celebrar dignamente una fecha tan significativa como el centenario de quien le enseñara las normas a que debía atenerse para vivir en paz, los numerosos congresos, artículos, conferencias, reimpressiones de sus obras, etc., han extendido considerablemente la fama del gran maestro hispano.

Naturalmente América y en especial Hispanoamérica, tan deudora a Vitoria, no podía permanecer indiferente ante el grandioso espectáculo de su cuarto centenario, que presentaba una ocasión sobremedida propicia para estudiar y vulgarizar en lo posible la persona y las enseñanzas del maestro.

(1) R. C. GONZÁLEZ, "Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico", Buenos Aires, 1946.

En Buenos Aires hemos visto salir a la luz en este año de 1946 dos ediciones de sus Relecciones teológicas: una completa, reproducción de la española de Jaime Torrubiano Ripoll (2), y otra que contiene cinco relecciones de carácter jurídico: De la potestad de la Iglesia (la primera), De la potestad civil, De los Indios, Del derecho de la guerra y Del matrimonio, según la traducción que el P. Getino hiciera para su edición crítica (t. II, Madrid, 1934) (3).

Dedicados en un primer momento al estudio de la doctrina de Vitoria acerca de un tema teológico, que a su tiempo aparecerá, dimos con el rico filón de su bibliografía. El entusiasmo consiguiente nos llevó a cambiar de argumento, consagrando nuestros esfuerzos a la investigación de las obras del fundador de la Escuela salmantina.

Con las publicaciones de los RR. PP. L. Getino y V. Beltrán de Heredia la bibliografía del teólogo alavés, como el estudio de su vida y de su influencia en la España cultural y política del siglo XVI, ha hecho notabilísimos progresos. Baste comparar los primeros ensayos biográficos vitorianos, escritos a fines de la centuria pasada por el Cardenal Francisco Ehrle y por el jurisconsulto español Eduardo de Hinojosa, con las últimas obras de los autores mencionados, para apreciar dichos progresos.

Pero, fuera de lo que toca a las lecturas o manuscritos, estudiados muy concienzudamente por el P. Beltrán de Heredia, lo demás había constituido sólo uno de los muchos temas interesantes en el análisis de la vida y obra del maestro. Faltaba, pues, un estudio especial de carácter bibliográfico, complemento indispensable para la apreciación integral de todo personaje que haya dejado una herencia literaria. Y con esto no queremos decir que resta poco por hacer. Ninguno de los variados e interesantes aspectos de la vida y de la obra de Francisco de Vitoria ha sido aún completamente dilucidado, pese a las investigaciones hechas y a los resultados obtenidos. Es una labor lenta, múltiple, ciclópica que exige todavía muchos años de investigación.

(2) Fray Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas. Texto íntegro de los magistrales discursos pronunciados por el insigne canonista español en versión directa del latín y notas propias por Jaime Torrubiano Ripoll... Buenos Aires, 1946.

(3) Francisco de Vitoria, Derecho natural y de gentes, Buenos Aires, 1946.

En las bibliotecas de Italia y más tarde en las de España, encontramos material suficiente para permitirnos dar un paso más en cuanto a bibliografía vitoriana. A esto hay que añadir la contribución de bibliotecas de otros países, como también de autores antiguos y modernos. Así podemos ofrecer algunos datos más a los admiradores del fundador del Derecho internacional.

En primer lugar hemos estudiado las obras del maestro en los bibliógrafos antiguos, es decir, de los siglos XVI-XVIII, siguiendo un método similar al del P. Pedro Mandonnet, O. P. en su obra acerca de los escritos auténticos de Santo Tomás de Aquino (4).

Se analizan dieciocho autores, comenzando por Antonio Senense y terminando en Quétif-Echard, quienes llegan a perfeccionar un tanto la lista de las obras de Vitoria. Después de Quétif-Echard nada de nuevo se ha escrito al respecto hasta fines del siglo pasado, en que aparecieron los breves ensayos del Cardenal Ehrle y de E. Hinojosa y, sobre todo, en los últimos cuarenta años con la publicación de los estudios de los PP. Getino y Beltrán de Heredia.

Los dieciocho bibliógrafos son clasificados en cinco grupos diferentes, ya por la semejanza de sus catálogos, ya por razón de la dependencia entre ellos. Después de consignarse las listas de cada grupo, se las analiza mediante una crítica comparativa de los autores respectivos. Es digno de notarse que los catálogos más antiguos son los más erróneos.

Primer grupo: los que exageran el número de las obras de Vitoria, atribuyéndole libros que no ha publicado, o presentando las diversas reelecciones como obras distintas e independientes una de otra.

Segundo grupo: los que las disminuyen, haciendo de dos (Relecciones teológicas y Summa sacramentorum Ecclesiae) una sola.

Tercer grupo: los que sólo consignan las dos más importantes, que son las que acabamos de mencionar.

Cuarto grupo: los que, a pesar de no mencionarlas todas, ofrecen una lista que se aproxima a la realidad.

Finalmente viene el singular catálogo de Jorge Matías König (1699), autor que trae las Relecciones y, como obra distinta, el *Arbor magna iurisdictionis ecclesiasticae*... que son las mismas reelecciones publicadas en Venecia con tan extraño título.

(4) Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin, Fribourg, 1910.

Es cosa bien sabida que Vitoria no publicó nada propio y que lo poco que se editó de sus escritos lo fué después de su muerte. Sin embargo, los autores pertenecientes al primer grupo: Antonio Senense, Juan de Marieta, Ambrosio Gozzeo, Andrés Schott, Juan Miguel Pió y San Roberto Bellarmino le atribuyen numerosas obras, sobre todo porque presentan las diversas partes de las Relecciones teológicas como libros independientes entre sí. También consideran publicados por Vitoria unos comentarios a la Suma de Santo Tomás y la Summa sacramentorum Ecclesiae, que sólo es un epítome de sus lecciones y fué editada por vez primera catorce años después de su muerte.

Los del segundo grupo: Antonio Possevino, Alonso Fernández, Vicente María Fontana y Luis Elías Du Pin se distinguen no solamente por ofrecer un catálogo incompleto, sino principalmente por confundir las Relecciones teológicas con la Summa sacramentorum Ecclesiae. En efecto, a las dos les atribuyen la misma materia e idénticas características, ediciones, etc. Fernández llega a confundir estas dos obras con los supuestos comentarios a Santo Tomás. El responsable de este error es Possevino.

En tercer lugar vienen los bibliógrafos que consignan exclusivamente las dos obras más importantes de Vitoria, que acabamos de mencionar. Son, por orden cronológico: Conrado Gesner y Josías Simler, Juan Cless, Vallerio Andrés y Gonzalo de Arriaga.

En cuarto término están los autores más exactos: el gran polígrafo sevillano Nicolás Antonio († 1684), que fué el primero en hacer un análisis concienzudo de las obras de nuestro teólogo, y los dominicos franceses Quétif († 1698) y Echard († 1724) que dieron un paso más al indicar la edición vitoriana de la *Secunda Secundae* hecha en París en 1512. También pertenece a este grupo el dominico italiano Ambrosio Del Giudice o de Altamura († 1676), conocido por sus errores y anacronismos, pero que, en este caso, sigue la mejor parte.

En un cuadro sinóptico (p. 57) puede verse que entre todos estos bibliógrafos, con sus confusiones y desmembraciones, llegan a atribuir al maestro casi una veintena de publicaciones.

En la segunda parte del mismo capítulo se intenta presentar un catálogo vitoriano completo. Naturalmente, comenzamos por las obras

que el joven Vitoria editó durante su permanencia en la ciudad del Sena (1507-1522). Además de señalar las tres ya conocidas: la *Secunda Secundae*, los Sermones de Pedro de Covarrubias, O. P. y la *Summa aurea* de San Antonino de Florencia, consignamos una nueva, o sea el *Dictionarium seu Repertorium morale* de Pedro Bersuire, O. S. B. (1290-1362), publicado en los años 1521-1522. Nada diremos aquí respecto a esta edición, pues va otra nota en este mismo número de LA CIENCIA TOMISTA con el título: "Otra colaboración editorial de Francisco de Vitoria durante su estancia en París". Añadirémos solamente que, según nos informa el R. P. Beltrán de Heredia, en la Biblioteca Universitaria de Salamanca existen dos ejemplares y ha figurado en la Exposición vitoriana realizada en dicha ciudad con motivo del cuarto centenario.

En segundo término se da la lista de las obras de Vitoria. Entre otras cosas de menor importancia, cabe destacar cuatro ediciones nuevas del Confessionario (Amberes, 1558; Valencia, 1564; Amberes, 1572 y Amberes, 1575), tomadas de F. Vindel, A. Palau y Dulcet y J. Peeters-Fontainas.

Más adelante (cap. II) se trata de las lecturas o manuscritos. Es un tema estudiado por el R. P. Beltrán de Heredia en su libro "Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria" y en algunos artículos posteriores. De manera que hemos aprovechado todo ese abundante material para hacer un catálogo completo de los manuscritos vitorianos conocidos hasta ahora. Pero en vez de seguir el orden cronológico, como dicho autor, los enumeramos de conformidad al de la Suma de Santo Tomás y dejamos los pertenecientes a las Relecciones para insertarlos al tratar de ellas.

También indicamos el códice M. 58 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, que en sus folios 209-262r, contiene unas explicaciones a la Tercera parte de características vitorianas y que nos fué facilitado por el R. P. Beltrán de Heredia.

El capítulo tercero es consagrado a las Relecciones teológicas. Como se trata de una obra bastante estudiada, aun desde el punto de vista bibliográfico, nos limitamos casi exclusivamente a completar en lo que nos es posible los resultados de las investigaciones del padre Gatino.

Lo más importante viene a ser la reducción del número de edi-

ciones antiguas, que van desde 1557 (Lyón) hasta 1765 (Madrid). De diez y siete que trae este autor, quedan sólo once, ya que tres (Venecia, 1571; Venecia, 1575 y Amberes, 1602), indicadas por Antonio Possevino, pertenecen a la *Summa sacramentorum Ecclesiae* —como vimos, el mencionado autor confunde las dos obras—; dos de Salamanca de 1680 que indicaría J. Barthélemy (de hecho sólo habla de una), deben descartarse, y las de 1686 y 1696 de Colonia y Francfort son una sola. No damos aquí más indicaciones al respecto porque consideramos que sería extendernos demasiado.

Con una lista de las principales bibliotecas en que se encuentran, damos por terminado el asunto de las ediciones antiguas, y pasamos a ofrecer un catálogo de las modernas, tanto completas como parciales.

Finalmente, señalamos una probable edición antigua de la reelección *De temperantia* que indica A. Palau y Dulcet en su “Manual del librero hispano-americano” y de la que no hemos podido obtener más informes.

El último capítulo está dedicado al estudio de la *Summa sacramentorum Ecclesiae*. Se prueba de manera definitiva y con abundancia de documentos que la primera edición de esta obra tuvo lugar en Valladolid en 1560. También se demuestra fehacientemente que la primera edición revisada por el padre Tomás de Chaves no es la su puesta de Valladolid de 1565, sino la de Salamanca de ese mismo año. Esta revisión fué la única que se hizo de este libro, pues la edición del año siguiente (Salamanca, 1566), a pesar de que su portada la anuncia como nuevamente corregida y aumentada, cotejándola con la anterior se ve que son lo mismo. Y por si esto no bastara, puede leerse la licencia real, donde se expresa que se la reimprime sin quitar ni añadir cosa alguna. Se transcriben varios trozos o párrafos del texto que dan a conocer algunas opiniones del maestro y, sobre todo, algunas características que resaltan en la *Summa* y que se encuentran igualmente en las reelecciones y lecturas. Por ellos también se adivina con qué perfección estarían hechos los apuntes del padre Chaves.

De las treinta y tres ediciones enumeradas por el P. Getino deben descontarse dos: la de Valladolid de 1565 y la de Córdoba de 1594. En lugar de éstas hay que colocar cincuenta más que hemos encontrado en diversas bibliotecas, catálogos, bibliografías, etc. Con-

signamos las portadas que hemos podido obtener personal o indirectamente. Por dificultades derivadas de la guerra pasada no nos ha sido posible conseguir las de varias ediciones que se encuentran en algunas grandes bibliotecas, como la Nacional de París y el British Museum de Londres.

Más adelante damos una lista, que estamos lejos de considerar completa y definitiva, de las ediciones de la Summa por orden cronológico, así como de las bibliotecas en que se encuentran los diversos ejemplares.

Finalmente, en catorce apéndices van transcritos los prólogos de Vitoria a las ediciones parisienses, en cuya publicación tomó parte y la documentación de ediciones de la Summa hechas en España.

FR. RUBÉN C. GONZÁLEZ, O. P.

Buenos Aires, Noviembre de 1946.

Otra colaboración editorial de Francisco de Vitoria durante su estancia en París

Es cosa sabida por cuantos se dedican mucho o poco al estudio de Francisco de Vitoria, que el célebre maestro no llegó a publicar obra alguna suya, y que, en cambio, durante el tiempo que permaneció en París, primero como estudiante y luego en calidad de profesor, editó o prestó su concurso para otras publicaciones.

Hasta hoy eran conocidas como tales:

a) La *Secunda secundae* de Santo Tomás, que editara en 1512 bajo la dirección de su maestro Pedro Crockaert, O. P. (1), llamado el Bruselense. Esta edición, la primera hecha en Francia, trae un extenso prólogo de Vitoria con el que la dedica al mismo Crockaert († 1514). Igualmente contiene un *Atrásticon* o cuarteto del teólogo español dirigido a su condiscípulo Amadeo Meygret, O. P. (2).

Esta primera edición de la *Secunda secundae* es rarísima. La portada, cuya fotocopia publica el P. Getino (3), es de la reimpresión hecha en 1515 por Santiago de Bruselas, O. P. (4). García Villoslada, S. J. (5) encontró un ejemplar de la primera en la Reserva de la Biblioteca Nacional de París (D. 10.255) y consigna su portada (6), que es casi igual a la de 1515. Asimismo, publica el ya citado prólogo (7), primer escrito de Vitoria, y el mencionado cuarteto (8).

b) Los *Sermones dominicales*, en latín, de Pedro de Covarrubias, O. P., París, 1520. I-II.

El P. Covarrubias († 1530) era del convento de Burgos (9), al que pertenecía también Vitoria.

(1) R. GARCÍA VILLOSLADA, *Pedro Crockaert, O. P., maestro de Francisco de Vitoria, O. P.*, en "Estudios Eclesiásticos", t. XIX (1935), p. 174-201.

(2) Véase J. QUÉTIF y J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. II, Parisiis, 1721, p. 58.

(3) *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, 1930, p. 300.

(4) J. QUÉTIF y J. ECHARD, op. cit., t. II, p. 151.

(5) *La Universidad de Vitoria durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P.*, Romae, 1938, p. 264.

(6) *Ibid.*, p. 262-263.

(7) *Ibid.*, p. 422-425.

c) La *Summa aurea* de San Antonino de Florencia, O. P., París, 1521. I-IV.

Vitoria es el autor del prólogo, breve por otra parte, para esta obra que el impresor Juan Petit reeditó por Agosto de 1521. Nunca fué San Antonino autor muy de su agrado; sin embargo, colaboró en la reedición de la Suma aurea seguramente por tratarse de un hermano suyo de hábito y porque estaba muy adelantado el proceso de su canonización, que tuvo lugar el 31 de Mayo de 1523.

d) Aun podemos señalar otra colaboración editorial de Vitoria durante su permanencia en París. Se trata de la edición de la obra de Pedro Bersuire, O. S. B. (1290-1362) intitulada: *Dictionarium seu Repertorium morale*, Parrhisius, 1521-1522, I-III (10). Es un extenso y útil diccionario teológico-moral distribuido en tres gruesos volúmenes *in folio*, cuya gran aceptación se puede deducir de sus numerosas ediciones, que alcanzan a varios siglos de la muerte de su autor: Lyon, 1520; Venecia, 1574-1575, 1583, 1589; Colonia, 1631, 1730, etc.

La edición que nos ocupa fué hecha por Claudio Chevallon con la colaboración de Vitoria. Su primer tomo vió la luz en Marzo de 1521, es decir, antes que la Summa de San Antonino, y el tercero en el mes de Enero de 1522, según consta en sus respectivos colofones.

Francisco de Vitoria contribuyó también con un extenso y enjundioso prólogo, en el que dedica esta edición al Obispo Guillermo Petit, O. P. († 1536), confesor del Rey y de gran influencia en la vida intelectual francesa (11).

En dicho prólogo fustiga con rigor y elegancia a los que se imaginan que las diversas órdenes religiosas constituyen centros eminentemente favorables al ocio y a la inercia, y en las cuales el trabajo

(8) Ibid., p. 263 y GETINO, op. cit., p. 302-303.

(9) Véase J. QUÉTIF y J. ECHARD, op. cit., t. II, p. 81 b.

(10) Este benedictino francés, llamado indistintamente Berchorius, Berthorius, Bercheur, Berchoir, Berceur o Bercasis, tuvo una destacada actuación durante la primera mitad del siglo XIV y es, además, autor de un *Reductorium morale*, de un *Introduitorium morale biblicum* y de la primera traducción francesa de la *Décadas* de Tito Livio. Véase L. PANNIER, *Notice biographique sur le bénédictin Pierre Bersuire premier traducteur françois de Tite Live*, en "Bibliothèque de l'Ecole de Chartes", t. XXXIII (1872), p. 325-354.

(11) J. QUÉTIF y J. ECHARD, op. cit., t. II, p. 100 b-102 b.

científico es algo completamente desconocido; y contrapone como ejemplos a los santos doctores de la Iglesia y a los fundadores de órdenes. Recuerda las expresiones de Cristo cuando dice que se ha de rendir cuenta hasta de una palabra ociosa (12), y aquello de que el talento concedido será cobrado con usura (13).

Pasa luego a hacer un caluroso elogio de Bersuire, manifestando, entre otras cosas, que el solo nombre de este ilustre benedictino bastaría para echar por tierra cualquier cosa menos digna que se dijera acerca del estudio en las órdenes religiosas.

Hace notar que la obra del maestro benedictino medieval es de gran utilidad, principalmente para los predicadores (no olvidemos su edición de los Sermones de Covarrubias).

Se desprende de algunas de sus expresiones que el mismo Vitoria dirigió, al menos hasta cierto límite, la reimpresión de esta obra, con todas las correcciones del caso, aunque no consta en el título.

Finalmente se dirige de nuevo a Petit, explicándole las razones que mueven al editor a dedicarle esta edición, despidiéndole en nombre de Chevallon y propio.

El texto íntegro es el siguiente:

"Amplissimo Patri et domino semper reuerendo F. Guillelmo Paruo ordinis Praedicatorum, Trecarum episcopo, Regioque confessori F. Franciscus a Victoria S. P. D.

Quae tua est sapientia, antistes et domine abseruandissime, non dubito in ea te esse sententia (quae mihi cum nonnulli ex nostris hominibus alioqui viris bonis frequens expostulatio et querela est) male de Christiana pietate mereri eos qui religiosorum ordines quasi secessus quosdam institutos credunt ubi se homines in altissimum aut inertissimum ocium vel somnium potius demittant, tum denique se mortuos mundo, crucifixos Christo, optimam partem consecutos arbitrati si ab omni prorsus actione pertinacissime se abstinuerint. Quos si parum movet philosophorum autoritas ocium damnantium quod non in aliqua honesta re collocatur multumque interesse docentium inter quietem et desidiam, ocium et ignaviam; si Ciceronem non audiunt scribentem virtutis laudem omnem actione consistere,

(12) San Mateo, XXV, 27.

(13) Ibid., XII, 36.

vel ipsos certe religionum auctores religionumque clarissima lumina audire et imitari deberent: magnum Basilium, Hieronymum, Augustinum, Benedictum, Bernardum, Dominicum, Franciscum, quorum de rebus gestis non de ocio et inerti vacatione iusti confecti sunt libri. Quanquam quid ad hanc rem egemus aliorum sive exemplis sive praeceptis cum ipse Christianae et verae religionis auctor, Christus optimus maximus, in evangelio praemoneat reddendam esse ocii rationem et talentum cum usura acerbe axigendum quod unicuique datum est secundum propriam mensuram? Sed his sanctis ignavissimaeque huius sanctitatis doctoribus iussis, non eis viros admirari laudibusque in coelum tollere debemus qui, alicui praeclaro negotio intenti, sive scribendo, sive praedicando, sive quid aliud agendo, rem Christianam pro sua iuverunt. Inter quos non minima pars fuit vir eruditissimus Frater Petrus Berchorius, ex clarissimo sanctissimoque ordine divi Benedicti. Ex quo ordine quanquam permulti fulserunt viri doctissimi, hic tamen unus satis esset qui monachorum statum a falsis criminationibus quibus illos nebulones quidam imperitiae et ignaviae insimulant vindicaret. Quotus enim quisque etiam antiquorum scriptorum extat cui Petrus Berchorius compari non possit, sive multiphariam hominis eruditionem, sive in scribendo diligentiam industriamque spectare velis? Profecto vix unus aut alter. Sed quo in loco quantoque in precio habendus sit, cum alii studiosi viri, tum maxime praedicatores quibus ille scripsisse ac prospexisse potissimum videtur, melius norunt quam ut me oporteat ipsius praeconium in hac epistolari angustia suscepisse. Eius dictionarium quanquam iam olim impressorum opera in publicum prodierat, tamen auctore me, multisque doctis et studiosis viris hortantibus, viro honestissimo et bibliopolarum primario Claudio Cheuallon visum est rursus ad praelum revocare, tum quia priorum impressionum codicibus pene distractis a multis iam flagitabatur, tum quia tot mendis et erratis omnia edita exemplaria scatebant ut lectores omnes vehementer offenderet. A quibus priusquam esset opus purgatum, mirum dictum est quantum negotium calchographis facessiverit. Sed tandem multorum eorumque vetustissimorum codicum collatione tantum profectum est, ut vel fastidioso lectori in hac ne satisfactum credamus. Hanc autem novam editionem T. Amplitudini vir tue D. observantissimus Claudius Cheuallon non tam ob eam causam dicare voluit quod in tuam familiaritatem et clientelam se insinuare cupiat (quanquam id etiam cupit),

quam quod se intelligat quantum tibi debeant non modo sui ordinis homines, quibus tu multorum optimorumque copiam fecisti et quibus in rebus opus fuit humanissime affuisti, sed totum hoc etiam gymnasium Parisinum de quo tu unus omnium maxime benemeritus es quicque pro tua pietate Parisiensi universitati matri tuae cumulatissime gratiam refers. Nam ut illud interim omittatur quod vir doctissimus et studiosissimus doctos omnes et studiosos tua opera, favore, munificentia foves, illud tam insigne beneficium ab omnibus (quod plane sit) praedicari debet quod totum gymnasium gratia, auctoritate quibus apud Regem christianissimum iustissimis de causis plurimum potest, defendere commendareque non cesses. Accipies, igitur, Pater munificentissime, tua insigni humanitate Claudii tui meumque erga D. T. studium et voluntatem ambosque in tuo albo annumerabis”.

Viene después un prefacio “Ad lectorem” que puede ser del mismo Vitoria: “Advertat hic studiosus lector opus hoc praesens alio nomine *Morale Repertorium* dici. Hanc enim illi suus auctor nomenclaturam statuit in *Reductorii moralis* prologo ubi de suorum operum nominibus agit, his verbis: Quia in secundo, inquit, opere (trium enim meminit: *Reductorii moralis*, praesentis *Dictionarii* seu (ut ipse vocat) *Repertorii moralis* et *moralis Breviarii* seu *directorii*) inveniuntur materiae tractatae et elucidatae et secundum vocabulorum naturam, per alphabeti ordinem explicatae, ideo ipsum morale *Repertorium* baptiso. Haec ille de huius operis nomine Quid vero in eo tractetur potissime non multo ante idem ipse declarat hoc pacto: *Secunda pars*, inquit, *laborum meorum* (primam enim partem *laborum suorum Reductorium morale* idcit) circa materias tam litterales quam morales generaliter versatur et secundum ordinem concordantiarum *Bibliae* omnia vocabula per ordinem exponuntur necnon secundum quod ad diversa possunt applicari proposita. Nunc autem per distinctiones, nunc per exemplorum inductiones, nunc per figurarum et proprietatum applicationes, nunc per auctoritatum divisiones et per concordantiarum tam *bibliae* quam *originalium* multiplices adductiones dicta vocabula dissecantur, ut sic quicumque de quocumque vocabulo praedicare vel collationem facere decreverit et quocumque modo ipsum vocabulum volvere vel accipere voluerit, totum paratum et ordinatum inveniat quod loquatur. Haec ille. Quorum adnuntium te volumus, lector optime, ne quid haesites”.

En el folio III se encuentra un breve "Prologus" del tenor siguiente: "In nomine Trinitatis individuae Repertorium morale perutile praedicatoribus editum per fratrem Petrum Bercharij [sic] Pictaviensem, ordinis sancti Benedicti meritoque Dictionarius [sic] apellatum quoniam quodlibet vocabulum (saltem praedicabile) secundum alphabeti ordinem dilatat, distinguit, auctoritates dividit applicatque exempla naturalia, figuras et enigmata. Incipit feliciter".

Al final del primer tomo se lee el siguiente colofón:

"Explicit prima pars Dictionarij Reuerendi patris domini Petri Bercharij [sic] pictaviensis, ordinis diui Benedicti opera et impensis Claudij Chevallon. Anno domini millesimo quingentesimo vigesimoprimo ad calculum Romanum: mensis martij die vigesima octava". Escudo. C. CHEVALLON.

Y el colofón de toda la obra, al final del tercer tomo, es como sigue:

"Explicit tertia et ultima pars Dictionarij moralis seu Theologici Reuerendi patris Fratris Petri Berchorii Pictaviensis, ordinis diui Benedicti, opera et impensis Claudii Chevallon, anno domini millesimo quingentesimo vigesimo secundo ad calculum Romanum: mensis Januarij die xvj". Escudo. C. CHEVALLON.

Un ejemplar de dicha edición se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (5/9421) y es el que ha sido utilizado para este trabajo. En la Universitaria de Salamanca hay dos ejemplares, otro en la Biblioteca Nacional de París (D. 567), según consta en su catálogo de libros impresos (14), y uno más en la Biblioteca Vaticana. Pero a éste y a uno de los de Salamanca les faltan los primeros folios del primer tomo.

FR. RUBÉN C. GONZÁLEZ, O. P.

Buenos Aires, Marzo de 1946.

(14) Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale, t. IV, París, 1913, col. 517.

Información del movimiento vitoriano

Continuando la información recogida en números anteriores sobre el Centenario de Vitoria, mencionaremos aquí brevemente los actos celebrados y trabajos publicados durante el segundo semestre de 1946.

Burgos que, además de la filiación religiosa y primera formación cultural, cree pertenecerle el honor de haber sido la cuna de Vitoria, ha conmemorado el Centenario con un acto solemnisimo en que tomaron parte principal los PP. Bruno de San José, carmelita, y Venancio D. Carro, dominico. El primero, entusiasta batallador, abogó, como buen burgalés, por la tesis de la oriundez castellana de Vitoria, siendo eso el eje de su discurso. El P. Carro desarrolló el tema "Vitoria y el renacimiento teológico-jurídico español en el siglo xvi", poniendo de relieve lo que Vitoria heredó y lo que él hizo para ser considerado como padre y maestro de este renacimiento.

En diversos Cursos de Verano se han expuesto también con preferencia las ideas de Vitoria, sobre todo las referentes a temas jurídicos. En el de Oviedo el catedrático de aquella Universidad señor Sela Sempil habló sobre "Vitoria y el origen del Derecho internacional según las selecciones De Indis"; don Salvador Lissarraga y Novoa disertó acerca de la "Potestas y autoridad en el pensamiento de Vitoria"; don A. d'Ons sobre "Francisco de Vitoria intelectual"; el señor Pérez Bustamante, catedrático de la Universidad de Valladolid, trató en cuatro conferencias de la vida de Vitoria, ambiente intelectual de su tiempo, obra del mismo y su posición ante el problema de Indias; don T. F. Miranda Hevia se ocupó de la filosofía política de Vitoria, y el P. Carro en dos conferencias, de los derechos individuales según nuestros teólogos-juristas y de la Iglesia y el Estado según Vitoria y sus discípulos.

En el Curso organizado por la Universidad de Santiago en Coruña ha dado la nota saliente en este sentido el catedrático don Camilo Barcia Trelles, desarrollando el tema, "La crisis internacional de 1946 y las doctrinas de la Escuela española del siglo xvi". En el que celebró la Escuela de estudios hispanoamericanos en Santa María

de la Rábida disertó el señor Manzano sobre los títulos justificativos del dominio castellano en Indias.

Más de propósito se ha estudiado el pensamiento jurídico de nuestros clásicos a partir de Vitoria en el Cursillo organizado por la Escuela de Derecho de la Universidad de Valladolid en la capital de Alava. He aquí el enunciado del Programa: Don L. Martín Ballester, catedrático de la Universidad de Zaragoza; "El hombre, centro del Derecho"; don J. Viani Caballero, profesor de la Universidad de Valladolid: "Doctrina de Vitoria sobre la potestad civil"; don R. Sánchez Movellán, Presidente de la Audiencia Provincial de Alava: "Derecho consuetudinario en Vitoria"; don A. Apraiz, catedrático de la Universidad de Valladolid: "El vitorianismo de Fray Francisco de Vitoria"; don P. Inchaurreaga, profesor del Seminario de Vitoria: "Espíritu de justicia de Vitoria reflejado por sus discípulos en Trento"; don A. Herrero Rubio, profesor de la Universidad de Valladolid: "El derecho de la guerra y las doctrinas del Padre Vitoria"; don M. Zulueta, profesor de la Escuela de Ingenieros Agrónomos de Madrid: "Régimen agronómico español y la doctrina de los beneficios en Vitoria"; don I. Landa, de la Diputación de Alava: "Vida práctica del Fuero de Ayala"; don V. Botella Altuve, Director de la Caja municipal de Ahorros de Vitoria: "Aspectos económico-jurídicos en la doctrina vitoriana"; don J. Elorza, Fiscal de la Audiencia provincial de Alava: "Cuestiones penales en la doctrina de Vitoria"; don J. Martínez de Marigorta, Secretario de la Asociación local Francisco de Vitoria: "Vitoria y Caspe"; y una segunda conferencia sobre "Vitoria y Trento"; don A. Apraiz: "Origen de la advocación e imágenes de la Virgen Blanca"; don L. Echeverría, profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca: "Derecho secular y Derecho eclesiástico: Una ejemplar lección de Vitoria" dos conferencias; don M. Ferrandis Torres, catedrático de la Universidad de Madrid: "La España de Francisco de Vitoria"; don E. Galán, catedrático de la Universidad de Valladolid: "El pensamiento político español durante la época del absolutismo, desde Vitoria hasta Suárez", tres conferencias; don A. Carrasco, profesor de la Escuela del Magisterio de Alava: "Didáctica del Derecho en Vitoria"; don E. Montero, decano de la Facultad de Derecho de Madrid: "La indisolubilidad del matrimonio en la doctrina de fray Francisco de Vitoria"; don M. Hernández Asco,

catedrático de la Universidad de Valladolid: "Problemas de Derecho canónico en la doctrina de Padre Vitoria", dos conferencias; don E. Beitia, Provisor de la diócesis de Vitoria: "Derecho público eclesiástico en Vitoria"; don A. Rey, catedrático del Instituto de Pamplona: "Valores filosóficos en Vitoria"; don J. Maldonado, catedrático de la Universidad de Valladolid: "Fray Francisco de Vitoria y la ciencia jurídica de su tiempo", tres conferencias; don J. F. Ruiz de Escudero, catedrático del Instituto de Vitoria: "Vitoria y el Aquinatense"; P. F. Ruiz de Escudero: "Actualidad vitoriana en la América Española"; don L. Asensio, canónigo de Vitoria: "La ontología de la Ley en la Escolástica española"; don P. M.^a Gómez Ruiz, de la Asociación local Francisco de Vitoria: "El pensamiento político español en Vitoria"; don J. M.^a González Echávarri, catedrático de la Universidad de Valladolid: "Ayala, Guevara y Vitoria, tres propulsores del Derecho internacional".

En libros aparecidos durante estos meses se estudia también más o menos de propósito el ideario vitoriano y de su escuela jurídica. De algunos se da cuenta en la Bibliografía de este número. De otros que no han llegado a nuestras manos solo tenemos referencias, como del de don Miguel Arjona Colomo, profesor de la Universidad de Madrid, sobre "Los clásicos de Derecho internacional público", en que se ocupa con preferencia de la doctrina de Vitoria, Soto, Báñez, Molina, Vázquez de Menchaca, Ayala y Suárez.

Las revistas y prensa diaria se han interesado igualmente por estas materias. Recordamos entre otros tres sustanciosos artículos aparecidos en "Balears", diario de Palma, los días 11, 13 y 14 de agosto, sobre Vitoria y su doctrina, firmados por el joven catedrático de la Universidad de Murcia don Antonio Truyol. El mismo admirador de nuestro teólogo le ha dedicado una nutrida página en "Insula", revista bibliográfica de ciencias y letras, correspondiente al 15 de septiembre de este año, y otro trabajo en el número de septiembre, consagrado a España, de "Schweizer Journal", revista mensual de arte y literatura, con el título: "Francisco de Vitoria, der Begründer des modernen Völkerrechts".

Otra revista extranjera, la "Blackfriars" que publican en Oxford los dominicos ingleses, ha dedicado también su número de octubre último a Vitoria, fundador del Derecho internacional. En él toman parte algunos colaboradores de apellido español.

El elemento oficial del Estado se ha sumado a esta conmemoración destinando en la convocatoria para los Premios nacionales de Periodismo y Literatura "Francisco Franco" de 1945-46, el de Literatura, al estudio de Vitoria en relación con el Derecho internacional.

Según era de esperar, esta nota de actualidad ha repercutido hondamente en el Nuevo Mundo, sobre todo en las naciones Hispano-americanas. Los representantes de Relaciones Culturales de nuestro Ministerio de Asuntos Exteriores han solicitado, a instancia de publicaciones extranjeras, el envío de colaboración nacional para esas publicaciones. Así en la prensa de Colombia hemos visto diversos trabajos firmados por autores peninsulares.

En especial se ha distinguido por su entusiasmo la hispanísima República Argentina. Tenemos a la vista un crecido contingente de cartas y de recortes de la prensa de aquella nación en que se da cuenta de las diversas conferencias y reseñan los actos académicos, muchísimos en número y también sin duda en calidad, dedicados a nuestro tema en Buenos Aires, en Córdoba y en Mendoza, entre otros centros.

En la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires dieron sendas conferencias por agosto último sobre la influencia de Vitoria en la formación del Derecho internacional los profesores Antokoletz y Del Río. En el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras tuvo lugar también por agosto el Congreso Vitoriano organizado por el Instituto de Estudios Vascos, actos en que hubiera sido mejor evitar derivaciones de matiz político tendencioso, para no empequeñecer la doctrina vitoriana que se trataba de encomiar. Por noviembre disertó en el Instituto popular de conferencias de la misma capital don Salvador Madariaga sobre la personalidad científica de Vitoria. Invitado por el Embajador de España tuvo también una magnífica conferencia don Otilio dell Oro en la Exposición del Libro español sobre el tema: "Una gran figura del renacimiento español: Francisco de Vitoria". La prensa de aquella magna urbe ha dedicado igualmente durante el pasado agosto gran número de artículos a dar a conocer al insigne Maestro poniendo de relieve sus ideas humanitarias. Algo semejante ha tenido lugar en Mendoza y en Córdoba.

Pero lo más digno de consignarse, por su carácter estable, es la

creación de un centro dedicado a promover el estudio de la doctrina de Vitoria y de sus discípulos. Desde hace algún tiempo y por iniciativa del profesor don Otilio dell Oro, grande admirador de Vitoria, se venía pensando en establecer en Buenos Aires algo similar a la Asociación de Madrid que lleva su nombre. Aquella gran capital, que es indiscutiblemente donde más prospera la cultura de Hispanoamérica, rendiría así un excelente homenaje en este Centenario a quien tanto debe el Nuevo Mundo, y por su carácter permanente contribuiría de un modo eficaz a dar a conocer en la América Española la influencia altamente benéfica del insigne Maestro, primero en la colonización de aquellos pueblos, y más tarde en la ordenación conforme a justicia de las relaciones internacionales. A última hora se acordó unir al nombre de Vitoria el de Suárez, no tanto —creemos nosotros— por lo que éste pueda haber contribuido a modelar el desenvolvimiento de la expresada colonización, puesto que cuando él escribió el mundo Hispanoamericano era ya mayor de edad, cuanto por haber figurado como representante de las doctrinas teológico-jurídicas durante los dos siglos y medio en que Vitoria permaneció casi ignorado, y aun sus primeros discípulos y continuadores, los ilustres artífices del tratado *Dei iustitia et jure*, palidecían por falta de una mano diligente que cuidase de reeditarlos.

En esas condiciones y contando con el apoyo de la benemérita Institución Cultural Española, acaba de crearse en aquella capital la Fundación Vitoria Suárez. En el preámbulo de la escritura institucional de la Fundación se hace constar con respecto a Vitoria, “que sus famosas Relecciones sobre la conquista constituyen el fundamento de la extensión del derecho universal sobre el Continente americano y el primer reconocimiento de la igualdad de sus naciones originarias en la comunidad internacional”; y con respecto a Suárez, el ser “uno de los más gloriosos continuadores de las enseñanzas de Vitoria”.

La expresada Fundación tiene por objeto “promover y realizar las actividades enderezadas al estudio de las doctrinas de los teólogos, filósofos y juristas españoles de los siglos XVI y XVII y en particular de las de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, sus discípulos y sucesores, con el fin de investigar su influencia en la formación de la cultura de América y difundir los principios de Derecho internacional contenidos en sus enseñanzas”.

La Fundación prepara para el otoño próximo un acto inaugural de sus actividades. "dedicado a enaltecer la figura de Fray Francisco de Vitoria". La reducción de espacio no nos permite recoger otros detalles del articulado que componen los Estatutos de la Fundación, de la que esperamos muy abundantes frutos.

Por su parte la Institución Cultural del Uruguay con sede en Montevideo "ha organizado —leemos en el diario "La Ley" de 13 de agosto— entre intelectuales nacidos en América un certamen en memoria del sabio teólogo e internacionalista fray Francisco de Vitoria", y propone diversos premios para los mejores estudios de sus teorías sobre la Comunidad internacional, "situándolas en el ambiente europeo de su siglo, frente al hecho del descubrimiento de América". El plazo para admisión de trabajos termina a fines de mayo próximo.

R. DE A.

BIBLIOGRAFÍA

Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico, por el P. Rubén C. GONZÁLEZ, O. P.—En 8.º XXVIII-237 págs.—Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1946.

El extracto del presente libro que su propio autor nos presenta en una nota de este número, me excusa de repetirlo aquí. Pero no debo omitir lo que él por modestia no ha querido encarcar, y es el mérito que toda obra bibliográfica bien hecha, como es ésta, encierra, por lo difícil de su confección, y el gran servicio que ha de prestar ese libro como instrumento de trabajo a cuantos se interesen por los estudios vitorianos. El tema había sido dilucidado ya por el P. Getino, pero no tan de propósito ni en esa forma orgánica, que es la manera de lograr que dé pleno rendimiento. Se trata de un estudio, con relación a las obras impresas de Vitoria, algo semejante a lo hecho por nosotros con respecto a los manuscritos del mismo.

Comenzando por el capítulo último, que es sin duda el más interesante, un resultado halagüeño del esmero con que ha procedido el autor tenemos en la serie de *ochenta y una ediciones* que registra de la *Summa sacramentorum* en el plazo de sesenta y nueve años (1560-1629), habiendo podido añadir a las treinta y una señaladas por el P. Getino otras cincuenta, con su descripción e indicación de las Bibliotecas donde se encuentran. Probablemente se hicieron algunas más, pero basta ese número para situar a Vitoria y a su discípulo Tomás de Chaves entre los autores privilegiados en éxitos editoriales de aquel tiempo. Hay varios años en que se cuentan hasta cuatro ediciones, algunas de ellas salidas a luz en las mismas poblaciones. Venecia va al frente con veinticinco ediciones; siguen Amberes con doce y Salamanca con otras doce. La *Summa* fué también traducida al italiano, registrándose en esa lengua doce ediciones.

Este capítulo, que es sin duda lo mejor logrado en la obra del P. Rubén, hubiera ganado mucho si, al describir esas ediciones, se señalase también la medida de la caja y número de páginas, con lo cual se desvanecería toda sospecha de si se trata de ediciones reales o solo aparentes (solamente con portada y colofón distintos) y si se

hicieron adoptando como guía para el ajuste otras ediciones anteriores, cual sucede con frecuencia en los grandes centros tipográficos de aquellos tiempos (Venecia, Lión, Amberes).

En cuanto a las *Relecciones*, nuestro autor, depurando la lista de diecisiete ediciones antiguas señaladas por el P. Gentino, las reduce a once. Del *Confesionario* o Catecismo señala siete, creyendo que existen todavía más.

A poco que se trate de comprobar la amplitud de la investigación del P. Rubén en este aspecto, se advierte que si no es exhaustiva, alcanza proporciones extraordinarias, habiéndose extendido, sea por consulta personal, por revisión de catálogos impresos, o por recurso a los directores de establecimientos, a las principales Bibliotecas de Italia, España, Portugal y América.

Claro que en ese cúmulo de noticias hay algunos lapsus, humanamente inevitables. Entre los advertidos por mí, solo quiero mencionar uno de calidad singular. Y es que la portada de las *Relecciones* que reproduce en la página 106 (Salamanca, 1565), no es la auténtica, como se advierte al primer examen. Esa portada está rehecha. El señor Vindel padre, allá por el año 1910, para completar un ejemplar falto de la misma, encargó a un dibujante que le hiciera ese arreglo. Dicho ejemplar, por su nitidez, fué utilizando luego por el señor Torrubiano, y así ha ido rodando la bola hasta hoy.

También quiero consignar, a propósito de lo que se dice en la página 82, que Martín de Ledesma, en quien hemos encontrado reproducidas a la letra cuatro relecciones casi íntegras de su maestro Vitoria, nos proporciona además un largo fragmento inédito de la relección *De potestate civili*, a que alude Vitoria mismo en la primera *De potestate Ecclesiae* (fol. 40 v. de la ed. de Salamanca, 1565). El fragmento en cuestión, titulado *De regno Christi* o *De temporali potestate Christi*, figura en el códice palentino, folios 34 r-36 r (reproducido en facsímil por el P. Getino) y está impreso en Ledesma, tomo II, fols. 316 c-318 a. Al final de ese apartado añade entre paréntesis el autor del códice palentino: "Haec quae de regno Christi scripta sunt non erant in relectione scripta; ipse enim magister aliter et melius memoriter retulit. Sed ego ex scripturis ejus hic accepi, quae forsan non sapiunt similem phrasim cum praecedentibus". Tenemos recuperado por tanto un nuevo fragmento, y no de escaso interés, de las *Relecciones* vitorianas, con la historia

del mismo desde su origen hasta hoy. Y no es este el único caso, aunque sí el más extenso, en que por idéntico procedimiento se puede completar el texto impreso de las Relecciones.

En cuanto al singularísimo fragmento inédito *De temperantia* que tuvimos la suerte de hallar hace ya dieciocho años entre las notas del P. Arcos, es forzoso decir aquí también dos palabras. Lo primero para enmendar al P. Rubén cuando afirma (pp. 70 y 118) que se trata de un *autógrafo* vitoriano. Nunca afirmé yo tal cosa ni podía afirmarlo, pues aunque en el manuscrito sevillano hay algo autógrafa de Vitoria, ese fragmento no lo es, debiendo atribuirse la escritura al mismo Arcos. En cambio, acerca de su autenticidad vitoriana no cabe entablar discusión en serio, porque lo evidencian nada menos que tres razones, a cual más decisivas. Dos de ellas testifican además con un rigor casi matemático que el fragmento se desprendió de la relección *De temperantia*, y es para asombrarse, que hubiera quien lo haya puesto en tela de juicio.

De la exploración que hace el P. Rubén a través de los bibliógrafos de los siglos XVI-XVIII con miras a fijar la producción vitoriana, debemos recoger como consecuencia que la relección *De silentii obligatione* nunca existió ni aun se debió dar, procediendo ese enunciado o de una confusión con la *De eo ad quod tenetur...* o tal vez —añadimos nosotros— con la *De arte tegendi et detegendi secretum*, única impresa de Domingo de Soto. Marieta es quien primero la menciona, del que pasó a los demás bibliógrafos.

El mismo Marieta —y esto creemos que no lo ha interpretado bien el autor— menciona en primer lugar, entre “lo que se halla escrito en su nombre (de Vitoria) sacado por sus discípulos”, *los Comentarios sobre las cuatro partes de Santo Tomás* (p. 34). El término “sacado” no significa aquí impreso, sacado a luz, como parece entenderlo el P. Rubén, sino tomado, anotado, recogido, entresacado en el aula por sus discípulos.

Tampoco podemos aceptar lo que, siguiendo a Stegmüller, da por moneda corriente en la página 85, n. 3, cuando afirma que el códice vat. lat. 4630 procede del curso 1540-41, puesto que es claro que, en lo que tiene de Vitoria, pertenece al curso de 1533-34, lo mismo que el ottob. lat. 1.000. La prueba evidente es la coincidencia casi literal de ambos en la primera parte, que ciertamente procede de Vitoria, y su discrepancia en esa misma parte con el del P. Getino y

P-III-28 del Escorial, que son de 1541-42 (no de 1540-41 como afirma Stegmüller), según se indica en ellos. Lo que pasa es que el vat. lat. 4630 es manuscrito extraacadémico, si bien de excelente calidad, formado con materiales de diversa procedencia y reunidos con el fin de tener una exposición completa de la Prima secundae. Su confeccionador, fray Jerónimo de los Apóstoles, figura asignado en 1539 a Salamanca, y no parece haber asistido a las lecciones de 1533-34 con que comienza el manuscrito. Tal vez la fecha de 1539 que figura en la portada debe referirse al tiempo en que empezó a hacer la copia. El último tratado que reproduce (*de gratia*) ciertamente no es de Vitoria, sino de un catedrático *segoviano* (Vega? Soto?), discípulo o compañero de profesorado de aquél. Por eso contiene doctrina muy afín a la del otob. 1.000. Tampoco debe pertenecerle el tratado *de peccatis*, puesto que se cita expresamente a Vitoria en la q. 78, a. 2 y q. 79, a. 4 (ff. 236 y 264). Por lo cual procede dar la preferencia al otob. 1.000, si se quiere conocer más de cerca las opiniones del Maestro, como lo hace en este mismo número el P. Gillon, O. P., con respecto al pecado original, mientras que M. Peinado, en otro estudio reciente publicado en "Archivo teológico granadino" de 1945 y en que toca ese mismo punto, se sirve del vat. 4630. En cuanto a los dos manuscritos en que se nos han conservado las lecturas de 1541-42 dadas en la cátedra de prima (del Escorial y P. Getino), solo pertenecen a Vitoria cinco lecciones, según más en particular se especifica en su descripción, pp. 68-72 de nuestro libro.

Y ya que hablamos de manuscritos vitorianos, no estará de más añadir algo al resumen que nos presenta el P. Rubén, hecho a base de lo que se publicó sobre ello hasta hace unos quince años. Desde entonces han perecido, o al menos se ignora el paradero, de los que obraban en poder de los PP. Getino y Urbano. De éste, procedente del P. Solano, poseemos fotocopia hecha en 1934. También ha desaparecido, pues no dan razón de él, el que se guardaba en Madrid en la biblioteca de Fernán Núñez y contenía algunas de las Relecciones.

En cambio a la lista ya conocida podemos añadir otros tres manuscritos nuevos. El primero contiene la *Summa sacramentorum*, y se encuentra en la Biblioteca Provincial de Cáceres. Teníamos conocimiento de él desde hace dieciocho años; y si no lo incluimos en el libro sobre los manuscritos vitorianos, fué debido a que dicha obra estaba ya impresa. Hoy comprendemos que esa razón, dada la im-

portancia que han adquirido esta clase de documentos, no era suficiente para omitirlo. Se trata de un texto preparado ya para la imprenta con su prólogo y licencias. El manuscrito lleva fecha de 1544. Ha figurado en la Exposición vitoriana celebrada en Salamanca durante el verano antepasado.

El segundo manuscrito se halla en la Biblioteca del monasterio de Monserrat, cod. 64 y lleva este título: "Scripta perquam utilia pre oculis habenda nec non memorie commendanda egregii magistri De Victoria, collecta per Joannem a Cobas Rubias, ejus discipulum, laurea baccalaureus insignitum, haud parvo labore acquisita" (fol. 1). Consta de 289 ff. (el último incompleto), estando falto de varios que seguían a continuación. Comprende la exposición de las qq. 57-153, a. 2 de la Secunda secundae, *Inc. Q. 57. De jure... Et circa hoc est n. tandem, dicit Vulpianus, quod nomen jus derivatur a justitia... Des. Respectu alterius oportet quod sit causa finis. En cuanto al contenido es de la calidad mediana.*

El tercer manuscrito a que nos referimos, hasta el presente por nadie señalado, es el 120-Z-16 de la Universidad Central. Consta de 502 ff. sin numerar y mide 150 X 210 mm. Todo él es copia hecha por el teólogo Fernando de Belosillo, de quien en otra ocasión hemos trazado la biografía.

Contiene:

a) ff. 1-183. Una exposición de Domingo de Soto a las qq. 1-50 de la Primera parte.

b) ff. 184-187. "Magistri F. Victoriae determinatio puerorum insulanorum". Se trata del dictamen publicado en latín, utilizando el tomo 82 de la colección Muñoz (Academia de la Historia), en "Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía", t. III, pp. 543-555, Madrid, 1865. En 1854 lo había publicado ya en Londres Henry Stevens con este título: "Parescer o determinación de los señores teólogos de Salamanca sobre que no deben ser baptizados los indios sin examinación estrecha de su voluntad y concepto del sacramento, 1541".

c) ff. 187-190. Methina (Joannes de). An bellum insularis indictum sit justum... An praelati teneantur residere in suis dioecesibus sub poena mortalis.

d) ff. 191-502. En el folio 191 figura una exposición anónima del

prólogo de la Suma teológica. En el 192 hay esta rúbrica: *Expositio magistri fratris Francisci de Vitoria. Inc. Art. primus. An sit necessarium praeter physicas...* Pro titulo nota quod physica disciplina dicitur dupliciter... Comprende la exposición de toda la Primera parte. Al fin tiene la firma de Bellosillo.

Y pongo término a esta nota bibliográfica, que sin querer ha ido alargándose más de lo calculado, deseando que el mismo P. Rubén u otro animado del mismo entusiasmo vitoriano emprenda el estudio metódico de la utilización de Vitoria por los internacionalistas de los siglos XVI-XVIII, algo por el estilo de lo que nos presenta el señor García Arias con relación a los internacionalistas clásicos extranjeros del siglo XVII en el presente número.—FR. V. B. DE H.

Fray Francisco de Vitoria fundador del Derecho internacional moderno (1546-1946). Conferencias pronunciadas en la inauguración de su Monumento Nacional en la ciudad de Vitoria. Madrid, Ediciones Cultura Española, 1946.

Previas unas líneas de presentación del Homenaje a Vitoria que encierra este libro y del Pregón latino dirigido a todos los centros intelectuales y políticos de las distintas naciones, viene el texto de las Conferencias.

La primera, del llorado padre Getino, sobre "Fray F. de V. y los problemas sangrantes de estos días", es una bella oración, especie de ramillete de pensamientos vitorianos puestos en contraste con la marcha actual del mundo político internacional. La filigrana del estilo peculiar del sabio dominico adquiere en esta conferencia una selección de formas y una delicadeza de sentimientos que, aun prescindiendo del contenido doctrinal, no pueden menos de cautivar al lector.

La segunda conferencia, "la formación humanística y escolástica de Fray F. de V.", por el P. V. Beltrán de Heredia, y la tercera, "Fray F. de V. reformador de los métodos de la teología católica", por el P. R. G. Villoslada, son dos disertaciones que se completan mutuamente. Ellas nos permiten seguir el curso de la esmeradísima formación escolar y de la repercusión del hálito renovador de Vitoria sobre las disciplinas teológicas en sus años de madurez, dejando huella indeleble de su paso por la cátedra de prima en la juventud universitaria de Salamanca. La competencia de ambos conferencistas en

asuntos vitorianos de índole histórico-literaria les permite valorar el alcance de hechos y de testimonios referentes al tema, haciendo sumamente instructivas estas lecciones

"Fray F. de V. y la Carta Orgánica de San Francisco", por don Camilo Barcia, es la cuarta conferencia. El ilustre catedrático de la Universidad compostelana comienza recordando la perenne actualidad de Vitoria, cuya egregia figura los acontecimientos internacionales del momento han situado en primer plano. Lejos de envejecer con el transcurso del tiempo el pensamiento vitoriano, ante esos acontecimientos recobra todo su vigor; porque en él nos "legó una concepción irremplazable y como tal auténtica del problema internacional". Vitoria superó la concepción imperial romana, sustituyendo la idea de una entidad superpuesta por la de una comunidad internacional cuya misión consiste en "servir un fin transcendente, es decir, la ley objetiva internacional", frente al individualismo egoísta y disgregador. Como revolucionario constructivo, extrajo del pasado lo que se presentaba con posibilidades de perennidad, revitalizando "la idea del mar libre, del mar como vehículo del derecho", al propio tiempo que señalaba "un límite irrebasable a la posible arbitrariedad de los príncipes", cuya misión no es tanto dictar leyes cuanto cumplirlas. Otros conceptos que en tiempos de pseudocientificismo fueron considerados como normas indiscutibles, aparecen condenados por Vitoria. "Así el principio de la soberanía incondicionada y la libertad de proclamar la neutralidad cuando estaba en juego la ley objetivo internacional". Para él las naciones forman un todo orgánico, regido por leyes morales, no por el éxito principesco alcanzado por cualquier medio, como proclama Maquiavelo.

Esta serie de verdades que ahora quieren llevarse a la práctica a través de la Carta Orgánica de San Francisco, fueron eco del genio español consciente de su misión providencial en el mundo. España estaba entonces en el apogeo de su grandeza material, y sin embargo no se dejó arrastrar por la arbitrariedad, porque atesoraba también esa grandeza espiritual que se revela en Vitoria. Aunque nuestra nación no haya tomado parte en las deliberaciones de San Francisco, si la Carta Orgánica allí elaborada contribuye a fomentar la paz internacional, "será porque su inspiración se adapta a las inmortales concepciones vitorianas". Si se quiere extinguir los resentimientos que agitan el mundo, "a Vitoria será preciso tornar", recordan-

do a los vencedores sus tres *reglas de oro*, que por ser eternas y universales no han podido ser superadas. En ellas habla Vitoria a los poderosos y señala "una ruta a los que en Universidades explicamos ciencia internacional. No hay ciencia donde falta conciencia". En Vitoria "encarna la más grande de las soberanías, la soberanía de la justicia predicada y del culto a la verdad eterna, proclamada por encima de todo".

Las restantes conferencias incluídas en el libro son: "Fray F. de V. fundador del Derecho internacional", por el señor Gascón y Marín; "James Brown Scott y los teólogos españoles de los siglos xvi y xvii", por don A. Seminario; "Fray F. de V. y el Derecho internacional", por don J. Yanguas; "Fray F. de V. y la continuación de nuestro Imperio espiritual", por don P. M.^a Gómez Ruiz; "Fray F. de V. espejo de la verdad divina y reformador prudentísimo", por don C. Ballester, obispo de Vitoria.

Con este libro, pulcramente editado por Ediciones Cultura Hispánica, en que se reproducen para su divulgación las conferencias tenidas en Vitoria durante el verano de 1945 y se reseñan los actos que acompañaron a la inauguración del Monumento a Francisco de Vitoria, la capital alavesa cumple, y por cierto en forma digna del mayor encomio, un deber de justicia para con el más ilustre de sus hijos.—R. A.

ANUARIO DE LA ASOCIACIÓN FRANCISCO DE VITORIA. Volumen VI: 1943-1946.—Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1946.—Un vol., págs. 259.

Damos a continuación la lista de los trabajos contenidos en este volumen:

In memoriam.

P. V. Beltrán de Heredia. O. P., *¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario*, p. 1-29.

E. Gómez Arboleya, *La Antropología de Francisco Suárez y su Filosofía jurídica*, p. 29-97.

P. E. Elorduy, S. J., *La moral suareciana*, p. 97-191.

P. Ricardo Villoslada, S. J., *La teología, norma del Derecho*, p. 191-235.

Federico Castro, *La legislación sobre nacionalidad y el sentido nacional*, p. 235-259.

La nota introductoria declara que con el presente volumen los editores se proponen ofrecer un homenaje a Vitoria en este año de su Centenario, y a la vez reanudar la publicación del ANUARIO hace 11 años interrumpida.

A nosotros se nos antoja que, con él, ni se hace una continuación digna de los 5 anteriores volúmenes del ANUARIO, ni tampoco se ofrece tal homenaje a Vitoria. *Lo primero*, porque no es digno presentar este volumen, que no tiene ni la extensión ni la altura de los otros, como recogiendo los trabajos de los 11 años transcurridos de la Asociación.

Lo segundo, porque más que homenaje a Vitoria, debiera epigrafiarse homenaje a Suárez. En efecto, fuera del trabajo del P. Beltrás de Heredia fijando en última instancia la cronología de la vida del maestro a partir de un documento que revela la fecha, tan controvertida, de su nacimiento; el del P. Villoslada en que se estudian conjuntamente las doctrinas jurídicas de Vitoria y Suárez en su entronque con la teología, y el de Federico Castro, quien aborda un problema jurídico actual tan oportuno como el de la nacionalidad, los otros dos —que constituyen el grueso del libro— no son jurídicos y se refieren exclusivamente a Suárez.

El de G. Arboleya es engañoso en el título, ya que expone algunos puntos de las doctrinas psicológicas de Suárez haciendo resaltar, como sus mayores aciertos, aquellos en que se aparta del tomismo; pero sobre todo se adentra en plena refriega de las controversias sobre el libre albedrío, la premoción y la gracia, blandiendo lanzas en pro de la ciencia media y el concurso simultáneo y tachando a los contrarios, Báñez y Álvarez con los tomistas, como opresores y negadores de la libertad humana, opuestos a las exigencias del mundo moderno, etc., etc. Extemporáneo, diremos nosotros, todo esto, no solo por lo extraño a las materias jurídicas de que debe preferentemente ocuparse el ANUARIO, sino por el tono de polémica, que inoportunamente trata de exhumar. Y más inoportuno aún para la competencia de un jurista, como es el citado autor, ir a segar en mies ajena y meterse de rondón en los más recónditos misterios de la libertad humana y su conciliación con la inefable ciencia de Dios, queriendo, incauto, excudriñarlo todo y pretendiendo dar una solución *ex cathedra*. Un poco de buen sentido debiera de haberle hecho suponer que aún le quedaban muchos cabos por atar, y que una lectura apresurada y

mal digerida de Suárez no le capacitaba para dirimir un conflicto que ha tenido durante tantos siglos divididos a los mejores genios metafísicos y ha llenado enormes infolios de ciencia.

El trabajo del P. Elorduy maravilla aun más por su contextura. El tema central del mismo es hacer un panegírico de Suárez, "el santo del día", como el más genial moralista de todos los siglos y fundador de la verdadera ciencia moral católica, de la Ética cristiana. Como siempre, a costa de rebajar a "otros santos", no exceptuando Sto. Tomás. Sobre todo con Báñez se cometen injusticias como estas: No consideró a la Iglesia como sociedad perfecta e institución puesta para gobernar a los hombres mediante leyes (¿habrá leído el P. E. el magnífico tratado eclesiológico construido en su comentario a la II-II, q. 1?); cultivó una teología moral intelectualista "admitiendo a Aristóteles como árbitro de los conceptos en las ciencias sagradas", es decir, teniéndolo por maestro, por encima, en cierto modo, de la revelación (p. 130-1). Sólo Suárez usa en la doctrina moral de un "criterio sobrenaturalista" de que carecen Báñez, Vázquez y otros con otras muchas lindezas de este género, que nuestro autor encuentra en los textos más inocentes de Báñez.

El P. E. se queja de que los teólogos y Sto. Tomás consideren, en pos de Aristóteles, la Ética como "una rama de la Psicología" o "una ciencia encuadrada dentro de la psicología", atribución que revela una gran confusión de ideas. Al parecer Suárez debía considerar la Ética como parte de la metafísica, o mejor, como rama de la ciencia teológica y disciplina subalternada a ella. En efecto, él es quien rompió con el dualismo de Báñez y los teólogos aristotélicos, que distinguieron "una Ética profana, puramente natural, que sirve para la vida civil, y otra Ética sobrenaturalizada" (p. 124). Y llegó a crear la verdadera Ética cristiana, según consta por este texto pasmoso del P. E.: "Suárez es el primero en asentar la existencia de todo un orden moral, natural y sobrenatural, que constituye el objeto de la Ética, que es al mismo tiempo filosofía y teología, ciencia especulativa y práctica" (p. 148). No parece, pues, haya distinción entre el orden filosófico y el teológico dentro de la ciencia moral, lo que no sé como encajará con los textos del Concilio Vaticano sobre la distinción neta entre los dos órdenes. Ni tampoco entre lo especulativo y lo práctico, puesto que dicha Ética cristiana de Suárez es esencialmente práctica y "filosofía eficaz para el ordenamiento de la

vida moral" (p. 143), es decir, para una eficaz dirección práctica de la conducta humana. Con esto confunde lamentablemente —no Suárez, sino su comentarista moderno— la ciencia moral teológica con la filosofía moral, y la virtud de la prudencia con la Ética. En rigor, lo que el P. E. atribuye a Suárez, es la fundación de la "*Philosophie morale adéquatement prise*" —mezcla de teología y filosofía moral con la prudencia— de Maritain. La Edad Media cristiana, a pesar del gran impulso de S. Agustín y de Sta. Tomás, "en su penoso avanzar en la formación de la Teología moral" (p. 149), por lo visto se quedó en pañales, sin llegar a esta grandiosa sistematización de la Ética cristiana, ni a la plena distinción entre el ente físico y el moral, debida sólo a Suárez.

Así, en medio de este confucionismo de ideas, prosigue el P. E. atribuyendo progresos y genialidades a la concepción ética "personalista" de Suárez, que no llegaron a atisbar ni Sto. Tomás ni los otros teólogos. Por supuesto, que tales progresos de la ciencia moral o tales sistemas éticos distintos no aparecen en los textos de Suárez aducidos, quien siguió en todo la línea de exposición tradicional, sin soñar en las teorías de Maritain, Baudin, y otros. A este subjetivismo y arbitrariedad de interpretación con que fácilmente atribuímos al personaje en cuestión todas las ideas, preocupaciones y nombres sonoros que bullen en nuestra mente, nos tiene acostumbrados un cierto método moderno y germánico, seguido por el P. E. Véase un ejemplo: La esencia del sistema moral creado por Suárez, llamado por el expositor "Ética jurídica y personalista" la coloca en ser una "Ética que trata de ordenar las relaciones que el hombre tiene con Dios y con sus semejantes, fomentando al mismo tiempo la coordinación y subordinación de sus propias facultades" (p. 174). ¡Qué novedad! ¿No habrán tratado de enseñar estos mismos deberes para con Dios y sus semejantes todas las Éticas, desde Sto. Tomás hasta el último teólogo?

En cuanto al "perfeccionismo personalista" que el P. E. ensalza como el principal mérito de esta Ética de Suárez, se reduce —aparte de confusión de otras ideas, de Suárez o de su panagirista, y no es la menor afirmar que la perfección no depende esencialmente de la gracia y caridad, sino que puede haber mucha perfección cristiana con poca gracia y caridad; lo contrario es doctrina paulina y unánime en los teólogos— a la enseñanza de Suárez

en su *Tratado de Perfectione*, de que la perfección integralmente considerada, o la "perfección-estado", consiste en la "disposición habitual de la persona" de rectitud y ordenada perfección de todas sus facultades, que se obtiene por las virtudes morales. Ahora bien, que las virtudes morales *disponen* e integran la perfección realizando ese orden habitual de las facultades esencialmente requerido para la consecución de la felicidad y perfección última, es pura doctrina del aborrecido Aristóteles, repetida por Sto. Tomás y todos los teólogos. ¿Qué culpa tienen ellos de que el P. E. la haya encontrado por primera vez en Suárez? Eso será defecto de lectura del referente. Por la cita de Passerini, *in* 2-3, q. 184 a. 1 y la de Garrigou-Lagrange se puede creer que el magno tratado *De perfectione* de aquel y las obras de éste no han sido hojeadas.

Siguiendo este confusionismo de ideas y de trilladas conceptos teológicos —tendrá alguna relación el concepto de la subsistencia en Suárez con sus enseñanzas sobre la perfección cristiana?— el P. E. termina su disertación recogiendo y refutando una crítica hecha por el que suscribe, y en la que se ratifica de nuevo, sobre una versión oral parcial de su trabajo, y retándole a que demuestre los mismos progresos y "avances" en la *Ética* de Sto. Tomás. ¡Libreme Dios de hacer tal! Primero, porque eso sería perder el tiempo; y segundo, porque no puedo atribuir o encontrar en Sto. Tomás o en Báñez, ni las teorías raras sobre el "perfeccionismo social o personalista" de Baudin, ni la tesis de Maritain-Elorduy sobre "un sólo orden moral, natural y sobrenatural", objeto de "una sola Ciencia ética", ni la doctrina de Suárez sobre el constitutivo del ente moral y su distinción del ente físico, otro gran mérito y "avance" que el P. E. ve en su héroe, pero que anda refutada en todos los manuales de *Ética* y *Moral*. (P. E., ¡si la forma en que dice Vd., nota 41, que suscribiría Báñez la prop. 3 del Syllabus, Denz. 1703, no es falsa sino verdadera, pues es la proposición contradictoria y por tanto definida; mientras que la forma en que Vd. supone suscribiría Suárez, es decir, la prop. contraria, es justamente el tradicionalismo condenado, esto es, que la humana razón no es árbitro, o regla y norma, bajo el orden a Dios, de ninguna verdad o falsedad, bien o mal!)

Al fin de cuentas, el mérito positivo de Suárez en la fundamentología moral es el que había señalado el P. Ramírez, es decir, la magna defensa de la unidad de la teología —dogmática, moral— contra

Vázquez, y la consiguiente integración de toda la vida moral humana en la consideración de la Teología moral *desde su propio punto de vista u objeto formal*, doctrina que el P. E. la condena casi como herética al encontrarla en Báñez (p. 124-134).

Terminamos lamentando que el presente volumen del ANUARIO no haya logrado recoger mejor homenaje a Vitoria para continuar siquiera la brillante trayectoria de los anteriores.—FR. TEÓFILO URDÁNOZ.

El dominico burgalés P. Mtro. Fray Francisco de Vitoria (1483-1546), por el P. Bruno DE SAN JOSÉ, O. C. D. — En 8.º VIII: 312 pp.—Burgos, "El Monte Carmelo", 1946.

Recibimos este libro, escrito por encargo del Ayuntamiento de Burgos, acompañado de atenta carta del Alcalde presidente del mismo. Es, según en ella se nos anuncia, el primero de los tres homenajes que aquella corporación piensa tributar al gran profesor dominicano en el IV centenario de su muerte.

El libro consta de dos partes más dos apéndices. En la primera se ocupa el autor de la natividad burgalesa; la segunda es una síntesis biográfica. Aquella constituye evidentemente el fin primario del libro.

En ella se analizan una vez más los argumentos en pro y en contra de la tesis burgalesa; y aunque sin aportar ningún dato nuevo que haga al caso, se pone de relieve la corroboración que los trabajos de los últimos años van dando al testimonio de Arriaga, principal punto de apoyo en favor de Burgos.

El referido testimonio —lo hemos reconocido ya en otra ocasión— "es de un valor extraordinario", y hacen bien los burgaleses, en su natural empeño de no dejarse arrebatar esa prenda, en insistir sobre ello, siempre que se respeten los derechos de las disciplinas históricas, y se guarden las consideraciones debidas a quienes opinan de otra manera. Y al decir esto no quiero resucitar el enojoso pleito de hace ya quince años entre el padre Bruno y quien escribe las presentes líneas. Pero aunque no creo que a estas alturas sea capaz de suponer que obramos de mala fe, como entonces apuntó, queda todavía en esta primera parte del libro, que él califica de literatura crítico-polémica, cierto dejo de personalismo, el cual desdice de la exposición serena y objetiva.

Quizá esa predisposición le induce a persistir en sus equivocadas interpretaciones, como cuando escribe (p. 11), que a los tres meses de

dar mi conferencia en el Ateneo de Vitoria sobre la patria del teólogo salmantino, hube de "enderezar" mis suposiciones acerca del manuscrito burgalés; cuando es manifiesto para todo el que lea desapasionadamente dicha conferencia, que en la aludida nota de la página 10, escrita a los tres meses, y reproducida infielmente —sin duda por inadvertencia y de buena fe— por el padre Bruno en la página 76, "ratifico", no enderezo mi creencia apuntada en el texto en favor del manuscrito burgalés. Y si tratase de hacer aquí el balance de mi contribución al esclarecimiento de este problema, aun podría añadir como partida en mi favor, el haber acertado a precisar antes que nadie el carácter recopilatorio del manuscrito de Roma, consignándolo así en la referida nota y llamando la atención sobre ello al padre Hoyos, quien lo tuvo en cuenta en los apéndices del tomo segundo de su edición.

Algo parecido ocurre con la interpretación de mis palabras acerca de las Memorias o Becerro formado por fray Antonio de Logroño, documentos que, por falta de prueba, y ante lo peregrino del caso, me permití poner en cuarentena que fueran las fuentes por donde Arriaga vino en conocimiento del nombre y apellido de los padres del profesor salmantino; si bien luego, ampliando mis investigaciones —pues aquella conferencia, por obedecer a circunstancias del momento, tuvo mucho de improvisada—, logre dar con esas *Memorias*, aportando así *antes que nadie* un nuevo y precioso apoyo a la tesis burgalesa. Todo lo cual lo consigno en otra nota de mi conferencia (p. 20), a fuer de historiador sincero que busca siempre la verdad, sobreponiéndose a cualquier impulso de sentimentalismo. A eso se llama "enmendar mis negaciones primeras", cuando no hubo en realidad tales negaciones, sino simples dudas, disipadas *parcialmente* al dar con ese documento, en que figura el nombre y apellido del padre, aunque no el de la madre. ¿De dónde tomó éste Arriaga? En las Memorias no consta, y los partidarios de la tesis burgalesa, después de quince años, no lo han podido aun averiguar.

No quiero proseguir apuntando otras interpretaciones desacertadas que aparecen en el libro de lo que sobre este particular y sobre otros asuntos tengo escrito, lo cual se explica dada la desaprensión en afirmar y el precipitado proceder del autor. Únicamente me permito recomendar a los lectores, para esclarecimiento de lo que tan a la ligera se despacha en las páginas 44-46, porque no cuadra con su opi-

nión sobre el año de nacimiento del maestro Vitoria ni con el prestigio histórico de Arriaga, que vean mi artículo publicado en esta misma revista (t. 64 (1943), pp. 46-64), donde se aprecia en su justo valor *el testimonio más autorizado que hay sobre el caso, pues procede del mismo Vitoria*.

En cuanto al apoyo que pueda tener la tesis vitoriana, no podemos entrar aquí en una discusión amplia, y además es punto dilucidado en otras ocasiones. Solo quèremos llamar la atención sobre el empeño del autor en vincular su origen al padre Marieta, encareciendo luego la menguada solvencia de éste como historiador.

Pero todo esto está presentado en forma muy unilateral para que vayamos a darle el pase. Por de pronto, para hablar de Marieta como historiador, no sobraría conocer su producción de historia de la Orden dominicana, todavía inédita, salvo en la parte utilizada, y *ad pedem litterae*, por el padre Juan López. Además, tenga o no Marieta sus fallos, como los tiene y bien graves Arriaga, el autor parece olvidar que el hermano de Francisco de Vitoria, Diego, residió unos cinco años, primero de prior y luego de catedrático, en el convento de Plasencia, donde medio siglo más tarde profesaba el padre Alonso Fernández, primer puntal de la tradición salmantina; quien además, para documentarse en la preparación de la *Concertatio*, en que consigna esa tradición, mantuvo correspondencia y conversó con otros que no eran el padre Marieta, entre ellos el Monopolitano, como consta por testimonios auténticos (cf. *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, t. I. p. 117 y B. N. de Madrid, cod. 18.420). Y sabido es que el Monopolitano alcanzó a conocer a los hermanos Vitoria y convivió en Valladolid con uno de ellos.

En suma, me parece prematuro calificar de tesis desprovista de todo fundamento —así entiendo yo la frase literaria que se lee al final de la página VI— la contraria a Burgos, sin haber superado previamente los escollos que a ésta se oponen, los que se mencionan en el libro y otros que se omiten del todo, o se tocan sin entrar a fondo, soslayando la dificultad, como el de la desautorización indirecta de Arriaga en pleno siglo XVII por un dominico d.^o Burgos.

La segunda parte del libro, de tema más importante en sí, interesa al parecer menos al autor. Por eso el estudio, hecho a base de lecturas mal digeridas, que se traducen con frecuencia en lirismos, está sembrado de inexactitudes, hoy imperdonables, ni faltan tampoco equi-

vocaciones de grueso calibre, las cuales no puede disimular la indulgencia de los críticos y lectores invocada por él en el preámbulo.

Censurable es que se haga coincidir a Nebrija, muerto en 1522, enseñando con Vitoria en Salamanca (p. 201); que se suponga al Emperador visitando en la primavera de 1536, cuando se encontraba fuera de España, el aula de nuestro catedrático (p. 207); que se confunda o tome por manuscritos independientes los fragmentos seleccionados de lecturas vitorianas que incluyo en mi libro *Los manuscritos del maestro Vitoria* (p. 240); que se haga al venerable obispo de Burgos Pascual de Ampudia, muerto en Roma en 1512, "arzobispo de Burgos, confesor privado de Carlos II" (p. 121); que se metamorfosee en religioso (pp. 198 y 206) y dominico (p. 221) y a pesar de eso contricante de Cano en la oposición de éste a la cátedra de prima (p. 256) al maestro Juan Gil de Nava; que se sitúe la sepultura de Cano en San Esteban de Salamanca (p. 256), etc., etc. Pero sobre todo lo que delata un proceder atropellado en la información que sirve de base a este libro, es la atribución al propio Vitoria, refiriéndolas a su maestro Crockaert, las 47 veces (no 63) en que el sustituto del catedrático salmantino (Vega?) se remite a su maestro (Vitoria, no Crockaert) en las qq. 148-170 (no en las 140 qq.) de la *Secunda secundae* (p. 145, cf. p. 198), y la atribución a Melchor Cano (p. 249) de las palabras en que el prelado conguense Juan Fernández Vadillo habla de su maestro Vitoria.

Citamos estos dos casos, entre otros, por referirse a textos hasta hace poco inéditos con que hemos ilustrado la biografía vitoriana. Porque si intentáramos inventariar todos los desafueros que *obiter* o de propósito, *in subjecta materia* o en asuntos extraños a ella, se suceden en el libro, habría que alargar mucho la serie. Como sintomáticos merecen recordarse dos ejemplos que se aducen de ligero en las págs. 6-8: uno acerca de los artífices del Escorial, en que se da por buena la tesis de Portabales, descartada recientemente por el marqués del Saltillo como "inadmisibile y apasionada"; y en otro se habla de la naturaleza de Báñez con desconocimiento del trabajo fundamental que hay sobre ello, publicado hace ya catorce años.

A tono con esa falta de esmero documental están a veces sus razonamientos y deducciones histórico-críticas, en que es fácil, a quien dispone de pluma inquieta, como el P. Bruno, formular argumentos efectistas, aunque, por insuficiencia de información, sean prematuros o

carezcan de consistencia. Un botón de muestra, aparte de lo indicado ya, tenemos en el argumento del señor Martínez Burgos, "inteligente profesor de Humanidades", que el autor reproduce en la página 48 para corroborar su tesis sobre la patria chica de Vitoria. "Un latinista —dice aquél— ...no hubiera expresado la oriundez, *siendo de oriundez el apellido*, más que *por ablativo con preposición de origen o procedencia*, o cuando más *en genitivo*". Pues si esa razón fuera válida, a base del primer autógrafo del teólogo dominicano, donde firma él *Franciscus A Vitoria*, indicando a continuación *su filiación religiosa, comarcal y local* —documento, como se vee, harto expresivo, y bien conocido, ya que lo hemos publicado hace más de siete años en libro que anda en manos de todos— debería concluirse por la oriundez vitoriana. A la misma conclusión nos llevaría el examen de los prólogos, dedicatorias y dísticos con que el propio Vitoria encabeza diversas ediciones que patrocinó en París, en que invariablemente firma, *Franciscus a Vitoria*. Idéntico resultado obtendríamos consultando a los coetáneos, por ejemplo al padre Alonso Muñoz Tervario, humanista calificado, grande admirador de Erasmo y editor de nuestro catedrático, a quien apellida *Victoriæ* o *a Victoria*; formas que encontramos igualmente reproducidas en otro discípulo no vulgar, el padre Tomás de Chaves, editor de la "Summa sacramentorum" *Francisci Victoriæ* o *a Victoria*. El apellido en genitivo y ablativo con preposición de origen tiene, pues, abolengo muy respetable.

En fin, se puede discutir si libros tarados con esta serie de lapsus de información, de exégesis y de razonamiento, y que por otra parte no suministran ningún dato nuevo sustancial en la vida de Vitoria, son homenajes adecuados para honrar la memoria del insigne autor de las Relecciones.

Al cerrar esta nota llegan rumores de haberse encontrado en Burgos nuevos documentos que corroboran todavía más la afirmación de Arriaga. No lo dudamos; pero es prudente esperar el resultado para enjuiciarlo, porque en el afán de hallar una prueba determinada, suele propenderse a objetivar las propias convicciones o a dar a la realidad más alcance del que tiene.—FR. V. B. DE H.

A. TRUYOL SERRA: *Los Principios de Derecho público en Vitoria*.—Selección de textos, con introducción y notas. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946.—Un vol., págs. III.

La antología de textos vitorianos que recoge y ordena amorosamente en este volumen el docto catedrático de la U. de Murcia, señor Truyol, constituye un homenaje al insigne maestro con ocasión de las fiestas centenarias celebradas este año. Va repartida en tres secciones: I. El poder político; II. El orden internacional; III. La guerra y su Derecho. En cada una de ellas se ordenan, por distintos apartados, los textos principales de Vitoria, entresacados *solo* de sus Relecciones. La selección textual va precedida de una introducción, seguida de una nota bibliográfica referente a estos mismos temas y acompañada de notas entreveradas en los referidos textos. Estas notas, aunque breves, son un acertado comentario a las doctrinas reflejadas en los textos y delatan la competencia jurídica del Sr. Truyol.

Hubiéramos deseado que los textos de Vitoria fueran no solo en la traducción castellana, sino en el original latino. Se nota además la falta de una referencia más exacta, con las indicaciones a la edición del P. Getino, de donde ha sido tomada la traducción.

No obstante, el volumen presenta un todo armónico, y ofrece un útil instrumento de trabajo que facilita la consulta de los inmortales textos de Vitoria. Por ello felicitamos al docto catedrático.—FR. TEÓFILO URDÁNOZ.

N. B.—Otros trabajos sobre Vitoria, entre ellos un estudio del P. Teófilo Urdánoz sobre *Vitoria y el concepto del Derecho natural*, que no han podido incluirse en este número, se publicarán en los sucesivos del año actual.

NIHIL OBSTAT:

Pr. Albertus Colunga, O. P., Censor

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, Episcopus Salmantinus